FRIEDRICH NIETZSCHE EN SUS OBRAS

Con vuelta de hoja, 1

1939
A53F1
E.1

Lou Andreas-Salomé

Friedrich Nietzsche en sus obras

Traducción e introducción de Luis Fernando Moreno Claros

Prólogo de Ernst Pfeiffer

editorial minúscula
BARCELONA

Título original: *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*
Con anotaciones de Thomas Pfeiffer. Edición a cargo de Ernst Pfeiffer.
Nueva edición aumentada de 1994
© Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig 1994

© de la traducción, la introducción y los anexos: 2005 Luis Fernando Moreno Claros
Revisión: Tomás Caballero

© 2005 Editorial Minúscula, S. L.
Sociedad unipersonal
Portolà, 26 - 08023 Barcelona
minuscula@mundivia.es
www.editorialminuscula.com

Primera edición: enero de 2005

Diseño gráfico: Pepe Far
Fotografía de la cubierta: Lou Andreas-Salomé, Paul Rée y Friedrich Nietzsche retratados por Jules Bonnet en 1882.

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

Preimpresión: Addenda, Pau Claris, 92, 08010 Barcelona
Impresión: Winihard Gràfics, sl.

ISBN: 84-95587-22-X
Depósito legal: B.3.421-2005

Printed in Spain

A 42240

Prólogo

Lou von Salomé tenía veintiún años de edad cuando conoció a Friedrich Nietzsche, un amigo de Paul Rée, en abril de 1882, en Roma. Nietzsche era diecisiete años mayor que ella; Rée, cinco años menor que Nietzsche. El libro *Friedrich Nietzsche en sus obras* lo escribió como Lou Andreas-Salomé, en Berlín, con treinta y tres años, poco antes de iniciar su primer viaje a París como escritora independiente.

El título *Friedrich Nietzsche en sus obras* pretende dejar claro que no cabe considerar el libro como una mera explicación de las obras, y que la relación personal de la autora con Nietzsche y la aportación de documentos de varias clases, así como de fragmentos unitarios de cartas de Nietzsche dirigidas a ella y a Paul Rée, solo debían servir al propósito de revelar el desarrollo evolutivo del pensamiento de Nietzsche, que, por decirlo así, se oculta en sus obras.

Estos detalles no permiten sospechar que el encuentro entre Nietzsche y Lou von Salomé, que constituye una condición previa del libro, pueda ser entendido únicamente como el cruce de dos vidas y de dos líneas de pensamiento en un momento concreto enteramente determinado; ni tampoco que la redacción del libro solo fue posible en una época determinada en la vida de Lou Andreas-Salomé. Aun así, el rechazo de Nietzsche a un mero cruce de las trayectorias vitales y el convencimiento de Lou von Salomé

de que su convivencia en régimen de amistad con Paul Rée duraría toda la vida, condujo tanto a Nietzsche como a ella hacia una carencia vital que habría de posibilitar la conclusión de las tareas que a ambos les estaban destinadas: la de Nietzsche como filósofo y la de Lou Andreas-Salomé en su estudio de los seres humanos.

En efecto, sin el tránsito a través de la soledad de todas las soledades, Nietzsche no habría arribado a sus demoledoras ideas; y sin el fracaso del intento de Lou von Salomé de fundar su matrimonio con F. C. Andreas confiando en poder mantener el vínculo con Paul Rée, y en poder seguir fortaleciendo su temprana hermandad divina, no habría llegado a ser la Lou Andreas-Salomé que conocemos.

Estas reflexiones debían preceder a nuestra ocupación documental con la relación de Lou von Salomé tanto con Nietzsche como con Paul Rée.

Nietzsche, quien, en vez de ir a Roma, había viajado desde Génova hasta Messina como un nuevo Colón, recibió de forma indirecta una profunda impresión de Lou von Salomé a través de las palabras que siguen, pertenecientes a una carta de Paul Rée, que también dejan entrever su propia admiración hacia la joven muchacha (20 de abril de 1882):

«Con este paso de usted, sobre todo, ha sorprendido y apenado a la joven rusa. Esta, ciertamente, tiene tantas ganas de conocerlo, de hablar con usted, que con ese objeto quería pasar por Génova en su viaje de regreso [hacia Suiza] y se enfadó mucho por haberse visto desilusionada de esta manera. Es una criatura enérgica, que posee una inteligencia increíble a la vez que las cualidades de una muchacha, y hasta de una niña.»

Ahora bien, el final de la relación de Lou von Salomé con Nietzsche y la persistencia de su relación con Paul Rée quedan

aclarados en una carta de Lou von Salomé escrita la noche de Año Nuevo de 1883 desde Berlín. La carta, dirigida a Paul Rée, quien contaba entonces treinta y cuatro años y estaba pasando una temporada en su tierra, en Prusia occidental, consideraba de manera retrospectiva el pasado año 1882: «Fue en los primeros días de enero cuando, enferma y cansada, llegué al sol de Italia a fin de abastecerme de calor y de vida para el año entero.»

Paul Rée sabe que estas palabras lo incluyen a él, desde que en el mes de marzo, en Roma, Lou von Salomé se lo había ganado para el proyecto conjunto de una aventura vital. «Cuánto de ese sol hubo en nuestras caminatas y conversaciones romanas [antes de la llegada de Nietzsche], cuánto en el idilio de Orta con sus paseos en barca y su Montesacro con sus ruiseñores [lo recuerda como si Paul Rée también hubiera compartido todo esto], cuánto en aquel viaje suizo a través del San Gotardo, en los días de Lucerna.»

«Y después, cuando me separé de mamá [la cual aún permaneció en Zúrich] y quise organizar la vida que acababa de recuperar, nos comprometimos con esa singular relación de amistad de la que, hasta hoy, depende toda la organización de nuestra vida. Una relación tal que, acaso en esta intimidad y en este respeto, no volverá a darse nunca...»

Llama la atención que en esta carta no se mencione el nombre de Nietzsche. Con todo, obtendremos una perspectiva general de su relación con Lou von Salomé al revivir o completar lo que falta con datos auténticos.

En lo que respecta al «idilio de Orta»: «Por aquel entonces, en Orta [lago de Orta, al este del lago Maggiore], me propuse en primer lugar que entrase en contacto con el conjunto de mi filosofía.» (Esbozo de una carta [de Nietzsche] que bien pudiera datar

de principios de diciembre de 1882.) Con más rotundidad: «Por aquel entonces, en Orta, concebí la idea de guiarla paso a paso a través de mi filosofía, hasta las últimas consecuencias; a usted, la primera persona que consideré apta para tal cometido.»

«Entretanto, hicimos juntos alguna excursión; por ejemplo, a Orta, en los lagos altos italianos, donde el cercano Montesacro pareció habernos encadenado; cuando menos, se dio el caso de provocarle a mi madre una molestia inesperada porque Nietzsche y yo nos detuvimos demasiado en Montesacro y no pasamos a recogerla a tiempo, algo que Paul Rée, que se quedó haciéndole compañía, también observó muy enfadado.» (*Mirada retrospectiva*). Según el diario de Lou von Salomé, Nietzsche habría dicho en Tautenburg en «recuerdo de nuestros días en Italia», al descender por la pequeña pendiente y «en voz baja: "Montesacro... el sueño más embriagador de mi vida se lo debo a usted."»

Sobre «los días de Lucerna»: en mayo de 1882, Nietzsche se declaró «personalmente» a Lou von Salomé en el «jardín del León» de Lucerna, «dado que posteriormente la mediación romana de Paul Rée [entrega de una petición de matrimonio] le pareció insuficiente». «Pero, a la vez, Nietzsche organizó la fotografía de nosotros tres, a pesar de la severa resistencia de Paul Rée, quien durante toda su vida conservó una reticencia morbosa a la reproducción de su rostro.» (*Mirada retrospectiva*). Desde Lucerna, Nietzsche visitó Triebschen con Lou von Salomé, «el lugar donde vivió con Wagner épocas inolvidables» (Véase la página 144).

El nombre Tautenburg (Turingia), que designa la cima, el punto crucial del intercambio intelectual entre Nietzsche y Lou von Salomé, no aparece en la carta a Paul Rée. Pero en el diario que escribía para Rée, ella expresa su afinidad con Nietzsche con

estas palabras: «El rasgo religioso fundamental de nuestra naturaleza es algo común a ambos; y que este, precisamente, aflore con tanta fuerza en los dos se debe a que somos espíritus libres en sentido extremo.»

En cuanto a Nietzsche, hacia mediados de septiembre escribió a Franz Overbeck desde Leipzig: «Desde luego, lo más provechoso que he hecho este verano han sido mis conversaciones con Lou. Nuestras inteligencias y nuestros gustos están profundamente *emparentados*... Y, por otra parte, es tanto lo que entrañan las contradicciones, que cada uno se convierte para el otro en el más instructivo objeto-sujeto de observación. Todavía no he conocido a nadie que sepa extraer tal cantidad de *ideas objetivas* de sus experiencias, nadie que sepa sacar tanto jugo de todo lo aprendido.» «Tautenburg dio a Lou una meta.»

Al leer esta carta no podemos sospechar lo que en aquella época Nietzsche intuía de cuanto le quedaba todavía por superar. Y, menos aún, los acontecimientos e incidentes —premeditados o accidentales— que le aguardaban y que habrían de conducirlo de reacción en reacción, hasta el límite de lo soportable.

El 25 de diciembre, pocos días antes de la citada carta de Lou von Salomé a Paul Rée, Nietzsche escribía a Overbeck:

«Ayer, por fin, interrumpí también la correspondencia con mi madre, pues la situación era ya insoportable; y cuánto mejor habría sido que ya desde hace tiempo me hubiera parecido insoportable.»

«Mi relación con Lou agoniza de forma harto dolorosa: al menos, eso es lo que creo hoy. Más tarde —si es que hay un más tarde—, quiero decir también una palabra al respecto. *La compasión*, mi querido amigo, es una especie de infierno... algo que también podrían afirmar los discípulos de Schopenhauer.»

Si situamos junto a este testimonio de Nietzsche la carta de Lou von Salomé a Paul Rée, que data casi de la misma época, queda completamente claro el cruce de los caminos vitales entre Nietzsche y Lou von Salomé; tal cruce habría existido incluso sin el concurso de Paul Rée en este acontecimiento, y ello quizá de manera más inadvertida, quizá de otra forma acaso más dura para Nietzsche y también para Lou von Salomé.

Ahora bien, cuando nos preguntamos bajo qué condiciones únicas pudo nacer el libro sobre Nietzsche de Lou Andreas-Salomé, tal como lo conocemos, responderemos que el efecto espiritual de Nietzsche debió de parecerle a la autora algo definitivamente concluido y que, en segundo lugar, la «relación de amistad» entre Lou von Salomé y Paul Rée era algo que pertenecía ya al pasado. (Que lo estrechamente personal se transformara en pura mercancía memorable es comprensible dada la naturaleza del trabajo.)

Con todo, la trágica circunstancia que oculta en su interior esta segunda condición del nacimiento del libro se revela por entero si pensamos que para Lou von Salomé el cambio de nombre significó algo más que un consabido acontecimiento social que, posiblemente, no hubiera sido necesario para romper la amistad con Rée.

De cualquier forma, tanto para Lou von Salomé como para Paul Rée hubo algo distinto —totalmente distinto— de eso que Lou Andreas-Salomé aduce para explicar el misterio de su matrimonio en su *Mirada retrospectiva.* Realmente certera resulta esta frase: «(...) la presión bajo la cual di aquel paso del que ya no podía retractarme no me separó de él [Rée], sino de mí misma.»

Es significativo que el documento biográfico más importante del legado de Lou Andreas-Salomé, algunas hojas sueltas del 31 de octubre de 1888 —esto es, escritas en el segundo año de

comunidad—, deje ver claramente que no solo Hendrik Gillot, el «hombre santo», portaba consigo la marca del linaje de la criatura del perdido reino de Dios, y que por eso debía ser evitado como hombre, sino que también Friedrich Carl Andreas, aunque de otra forma, portaba consigo la marca de ese mismo linaje: por ello, «casada» con él, eran «dos... que se arrodillan juntos».

La boda, oficiada por Gillot (!), tuvo lugar en junio de 1888. En las dolorosas luchas de los siguientes años se perdió el saber plasmado en la anotación del diario sobre el retorno de la tentación; tan solo queda (cuando es más fuerte, la simpatía física por Andreas inclusive) la experiencia de lo imposible. El final de la lucha, una especie de triste empate, lo caracterizó Lou Andreas-Salomé con la siguiente frase: «Exteriormente no cambió nada; en el interior, todo.» (*Mirada retrospectiva*).

Así pues, nos es lícito afirmar que el espacio sin destino, por así decirlo, en el que Lou von Salomé se sintió cobijada después de la experiencia con Gillot en virtud de la pura amistad con Paul Rée, perdió sus límites protectores mediante la acción continua de la misma fuerza a la que Lou von Salomé creyó haber escapado.

Ella no sabía cuán profundamente enraizado se hallaba en su interior el deseo de tener a Paul Rée (de nuevo) a su lado, y este no pudo vislumbrar en un principio quién se le oponía en la figura de F. C. Andreas. Rée se refugió en la soledad.

Pero nos hemos anticipado.

El plan de una vida en común con Paul Rée, que, como diseñado para que durase siempre, Lou von Salomé le describió a aquel en la noche de Año Nuevo de 1883, parece que llegó a cumplirse: ambos convivieron durante casi cuatro años, en Berlín, rodeados de un círculo de jóvenes intelectuales; para L. A.

Salomé, estos fueron los años más felices de su vida, años de callado destino y de la recuperación de su juventud.

«Todavía todos los de nuestro círculo no conocían de cerca a aquel cuyas "colecciones de aforismos", de orientación psicológica, habrían de depararle fama mundial: Friedrich Nietzsche. Sin embargo, por decirlo así, él se hallaba en medio de nosotros como un trazo oculto o como una figura invisible.»

En la época del profundo duelo por el desenlace de la relación con Paul Rée («lo irreparable», como lo denominaba todavía en su vejez), así como de la arriesgada lucha por el esclarecimiento del problema de su matrimonio, no pudo comenzar el trabajo. Su hora llegó una vez hallado aquel empate conciliador.

Ahora bien, L. A. Salomé recordó antaño con claridad que poco después de su boda escribió un ensayo que contenía algunas opiniones sobre la filosofía de Nietzsche.

El ensayo, un *estudio* titulado «En memoria de un filósofo», se ocupa del metafísico Ludwig Haller, quien fuera uno de los primeros en pertenecer al círculo de amigos de Paul Rée y Lou von Salomé, y que en la primavera de 1885 les había expuesto sus polifacéticas ideas filosóficas. Este terminó «Metalógica, metafísica, metapsíquica», primera parte de *Todo en todo*, una obra concebida en dos tomos, y «en la noche del primero de octubre de 1887 dio un salto de muerte ["de trasfondo místico"] desde la borda de un barco en el Mar del Norte.» (*Mirada retrospectiva*, «Experiencia de la amistad»).

Este trabajo, que permaneció inédito durante años, lo retiró L. A. Salomé el primero de marzo de 1891 de la redacción de la *Deutsche Rundschau* «para introducir un par de pequeñas mejoras en la parte final, a las que me había conducido recientemente mi reiterada y profunda ocupación con la filosofía de Nietzsche».

Las «pequeñas mejoras» se ampliaron tanto que L. A. Salomé desarrolló las ideas esenciales de la filosofía de Nietzsche en contraposición a las teorías de Haller. (El *estudio* quedó sin publicarse incluso con estas ampliaciones; solo contamos con él desde hace poco tiempo.)

Las contraposiciones más características se encuentran en el tercer capítulo (final):

«Si... Haller cree que puede acceder a la verdad mediante la espiritualización y disolución de todas las cosas hasta alcanzar la abstracción más absoluta, Nietzsche busca la verdad precisamente en el alumbramiento de las cosas a través de su completa profundización e interiorización; si Haller aspira a *visualizar* el *todo*, Nietzsche desea examinar lo *individual*. Mientras que Haller celebra el triunfo del pensamiento por el hecho de que este se eleva sobre la tierra y sus misterios humanos —cuanto más alto, cuanto más lejos, más poderoso y más dominante será—, Nietzsche libera el instinto de poder y el afán de dominio de quien conoce precisamente por medio de su internamiento en esta tierra y en sus misterios humanos, mediante el hecho de que excave y mine sin que jamás se fatigue ni se dé por satisfecho, hasta que llegue a sus profundidades, sus tesoros y sus simas, hasta alcanzar todo lo más secreto y lo más oculto.»

Esta oposición, aplicada una y otra vez, termina de este modo:

«La constante contradicción entre ambos filósofos se manifiesta del modo más notable en la doctrina de Nietzsche del *Eterno retorno*, en la repetición de todas las cosas en el círculo eterno del ser; o —como él lo expresa de manera más drástica— en que el filósofo no solo dice "¡Sí!" a todos los acontecimientos, sino que también exclama "*Da capo!*" Mientras que para Haller la

introspección intelectual en la determinación universal del ser conduce directamente a la disolución de lo individual en lo ilimitado, de lo real en lo abstracto-absoluto, vemos aquí la misma introspección penetrando en algo que podríamos denominar "una *ilimitación* de lo limitado, una *eternización* de lo real".

»La idea del eterno retorno, en la que finalmente quedará absolutamente demostrada la completa fusión del filósofo con la quintaesencia de la vida, fue transformándose, cada vez más y más en los últimos años, en el centro místico en torno al cual el pensamiento de Nietzsche giraba estrechándose de manera constante, como si se tratara de un centro mágico. Después, enmudeció al respecto. Le sobrevino como si se tratara de la pura venganza de la tierra sobre el espíritu del fuego, que pretende penetrar hasta esas profundidades que nadie se atreve a desvelar. Lo apresó como si lo hubiera sepultado vivo en su interior y como si bajo su pesantez terrenal hubiera asfixiado y aplastado violentamente su voz.

»Nadie podrá decir nunca si alguna vez, o en virtud de qué forma, el pensamiento de Nietzsche habría llegado a alcanzar definitivamente la estabilidad. Hay algo de errático y cambiante en la naturaleza intelectual de Nietzsche, algo que era lo más opuesto posible a la estricta y sistemática unidad del modo de pensar de Haller. La filosofía de Haller configura un inmaculado círculo cerrado que, sin principio ni final, se repliega por doquier sobre sí mismo; en la filosofía de Nietzsche, en cambio, hay corredores escondidos, sendas que se cruzan y líneas ocultas en las que la única orientación consiste en esa permanencia constante de sus propias huellas, puesto que nosotros seguimos siempre a la misma personalidad.»

«Desde esta postura de Nietzsche respecto del conocimiento, desde esta personal fusión de sí mismo con este y, a la

vez, desde esta particular afirmación de su propia personalidad en aquel, queda claro que identifica su yo intelectual con el contenido del conocimiento hasta el punto casi de confundirlos consigo mismo.»

A continuación, repetimos una manifestación de L. A. Salomé con motivo de su escrito sobre Nietzsche.

Dejaremos aparte el juicio acerca de si solo la motivó escribir sobre Nietzsche el hecho de que «buscando su propia fama, muchos jóvenes literatos se apoderaron de él erróneamente»; lo cierto es que escribió el libro «con absoluta libertad» y que «*solo* después de nuestro trato personal se tornó comprensible la imagen espiritual de Nietzsche en sus obras.» (*Mirada retrospectiva*).

En interesante relación con esto se halla el hecho de que Lou Andreas-Salomé incluyera en la cuarta página de su libro el «Esbozo de una caracterización de Nietzsche, la cual leí y comenté con él en octubre de 1882 [así pues, en Leipzig]». Y añade a continuación: «El trabajo contenía a grandes trazos la primera parte del presente libro y algunos fragmentos de la segunda parte; el contenido de la tercera parte, "El sistema de Nietzsche", propiamente dicho, no había nacido todavía.» En esta «Caracterización» podemos ver el núcleo (esto es, en otro sentido, el motivo) de su futuro libro.

Así pues, la joven Lou se mostró muy libre y, de modo convincente, tan exenta de recelo hacia Nietzsche que este, como si se tratase de un trabajo impersonal de ella, lo acogió favorablemente; era tan excepcional que con el tiempo esta «Caracterización» acabó mostrándose verdadera. (También las líneas que siguen a esta anotación expresan la dependencia espiritual de Lou von Salomé respecto a los erráticos pensamientos de Nietzsche hasta la redacción de su libro.)

El libro *Friedrich Nietzsche en sus obras* está «dedicado al fiel recuerdo» de Paul Rée como «a quien no nombro». Su sombra acompañó el trabajo. En tormentosa creación, como un paso más hacia sí misma, Lou Andreas-Salomé escribió el relato «Ruth» poco antes del viaje a París, en marzo de 1895. La autora necesitó aquel «piadoso precedente», «los restos secretos de identidad de la relación con Dios y del amor reprimido» (*Mirada retrospectiva*).

Faltan detalles más cercanos sobre el desarrollo del trabajo. Según los apuntes conservados, Lou Andreas-Salomé leyó «pruebas de imprenta del *Nietzsche*» en noviembre de 1893 y en febrero de 1894. La tarde del día 20 de febrero su marido «depositó en la oficina de Correos de la estación» las últimas pruebas. El libro *Friedrich Nietzsche en sus obras* apareció en 1894, en Viena.

Puesto que Lou Andreas-Salomé, tal como anota en su *Mirada retrospectiva*, ni se dejó llevar «por las animadversiones que partían de la familia de Nietzsche [tras la aparición del libro], ni, en general, por las de la literatura que se generó en torno a Nietzsche después de su muerte», sobre todo ello se guarda silencio. (El filósofo berlinés Georg Simmel trató en vano de provocarla para que se aviniera a una confrontación rectificadora.)

Ahora bien, fuera del ámbito de la *investigación* nietzscheana, debe mencionarse lo que Karl Löwith escribe sobre el libro de Lou Andreas-Salomé en un apéndice de su obra *La filosofía de Nietzsche del eterno retorno de lo mismo*: «Esta exposición apareció en 1894, ello sucedió todavía antes de la publicación de la exposición del propio Nietzsche sobre sí mismo en *Ecce homo*. He aquí la razón de que resulte más sorprendente aún la profundidad y la madurez de la caracterización. En los cincuenta años siguientes no se ha publicado ninguna exposición importante que se le ase-

mejor, pero tampoco hay ninguna que actualmente se tenga en tan escasa consideración.»

La presente edición del libro significa, por lo tanto, una nueva publicación. Pero no quisiera insertarlo en el contexto de la investigación nietzscheana ni tampoco hay que compararlo con obras posteriores sobre Nietzsche. El libro debe leerse como lo que es: la única exposición inspirada directamente por la presencia personal y espiritual de Nietzsche, el testimonio vivo de una mujer que con su trabajo demuestra ser lo que Nietzsche ya había descubierto en ella. Da igual que leamos el libro a causa del interés por Nietzsche o por la magia de las ideas que la propia Lou Andreas-Salomé aporta.

Lo que se añadirá a continuación quizá suscite el interés de los lectores, mas no afecta a lo especial de este libro.

Añadido a un diálogo sobre el capítulo «Experiencia de la amistad», Lou Andreas-Salomé afirmó en cierta ocasión, pensativa, que bien podía prescindir de Nietzsche en su vida.

Estas palabras se comprenderán si reflexionamos sobre el peso que en comparación con Nietzsche adquirieron para su destino los nombres de Hendrik Gillot, Paul Rée, F. C. Andreas (con respecto al problema de Dios como trasfondo) y, después —liberándola—, Rainer Maria Rilke y Sigmund Freud. La importancia intelectual que Nietzsche tuvo para Lou von Salomé únicamente la documenta el libro que escribió sobre él. Quizá pueda apreciarse en la siguiente nota el nivel tan elevado de exposición que alcanzó en su libro. En una hoja suelta del diario, como respuesta a una carta del sociólogo Ferdinand Tönnies, con quien en la época de Rée tenía estrecha amistad, anotó:

«Tönnies sobre Nietzsche: qué era más grande, su amor por la verdad, la avidez de fama o el placer de destruirse. Pues nada de

eso, sino una confusión de índole demoníaca respecto de sí mismo con la que constantemente se atropellaba. Esto es lo que siempre, también en las tendencias destructivas hacia la verdad, disponía por encima de él; y también lo que abría el inquietante abismo en su naturaleza. Esta mezcla de impulso hacia la verdad y avidez de fama, exaltación y vanidad, se dirige con cólera destructiva contra todo lo que se halla fuera de ese círculo demoníaco.

»Nietzsche es, con seguridad, uno de los hombres más ricos, inquietantes y misteriosos que jamás han existido. De modo inesperado sigue obrando desde la oscuridad, de forma que casi sentimos que incluso desde la oscuridad de la misteriosa celda del manicomio, su espíritu nos observa de nuevo a través de sus libros, aunque sea con una mueca gigantesca.»

(Será lícito fechar esta anotación en la época en que Nietzsche estuvo ingresado en la clínica de Jena, en 1890.)

Todas las manifestaciones posteriores de Lou Andreas-Salomé sobre Nietzsche han sido añadidas a las notas de nuestro libro.*

ERNST PFEIFFER

* El prologuista se refiere a la edición alemana de 1994 en la que basamos la presente versión en castellano.

Introducción

Un amor de Nietzsche

Louise von Salomé, la joven que despertó las ilusiones del filósofo Friedrich Nietzsche durante un breve pero intenso período de tiempo, nació en San Petersburgo el 12 de febrero de 1861. Era la pequeña y la única niña entre cinco hermanos varones; su padre, el severo general ruso Gustav von Salomé, de ascendencia alemana, la adoraba, y pronto se convertiría en el mejor amigo de su hijita: la colmaba de atenciones y cedía a todos sus caprichos, contraviniendo incluso las normas impuestas por su mujer, Louise. La acomodada familia del general, en cuyo seno se hablaba indistintamente el ruso, el alemán y el francés, residía en el Palacio de Invierno, en el corazón mismo de la corte de los Romanov, pero semejante ambiente no intimidaba a la pequeña Louise, quien bien por capricho o bien por imponer su carácter, aborreció desde su más temprana edad las convenciones sociales, y siempre que podía solía mostrarse rebelde y original haciendo caso omiso de lo que se consideraba correcto y adecuado para cada ocasión.

En vez de consagrar su adolescencia y primera juventud a la caza y captura de un esposo y a prepararse para fundar una familia, como era la norma entre las hijas de la gran burguesía, la voluntariosa Louise se interesó muy pronto por la literatura y el conocimiento; el ambiente que reinaba en la Rusia de su época, donde los jóvenes discutían sin rebozo sobre la emancipación de los siervos, la tiranía del zar y el nihilismo, contribuyó a desper-

tar en ella, asimismo, el interés por las «ideas». Semejante inclinación se afianzó por entero a sus diecisiete años de edad, cuando conoció a un culto predicador cuya personalidad y sabiduría estaban de moda en la corte petersburguesa: Hendrik Gillot; este acabó interesándose por el afán de conocimiento de la muchacha y le dio clases privadas de teología y filosofía. Juntos leyeron a Kant, Spinoza y Kierkegaard y discutieron sobre multitud de cuestiones morales, sociales y antropológicas.

Mientras que Louise veía en Gillot al erudito interesante y mundano, preocupado por asuntos existenciales y espirituales, el predicador, veinticinco años mayor que ella, casado y padre de dos hijos, acabó enamorándose de su despabilada alumna; así que le hizo una proposición matrimonial en toda regla que Lou (Gillot fue quien comenzó a llamarla así) rechazó perpleja. Después de aquel incidente era imposible continuar las clases como antes; además, a la joven se le había metido en la cabeza completar sus estudios en una universidad extranjera. El general le hubiera otorgado su permiso sin dudar, pero había muerto poco antes; así que tuvo que entablar una encarnizada lucha con su madre antes de imponerle su voluntad. Eligió como lugar de destino la Universidad de Zúrich, a fin de asistir a las lecciones del hegeliano Alois Emanuel Biedermann, un célebre catedrático de la época que le había recomendado Gillot.

En el otoño de 1880, acompañada de su madre, la generala Von Salomé (solución pactada como condición del viaje), Lou llegó a Zúrich; a partir de entonces ya nunca más volvería a residir en Rusia. Durante un año se consagró por entero a la teología, la filosofía y la historia del arte, pero con tal intensidad que su salud se resintió severamente por el esfuerzo, y los médicos le prescribieron la conveniencia de interrumpir los estudios y reali-

ar una cura de reposo. Finalmente, en enero de 1882, madre e hija se trasladaron a Roma para descansar.

En la ciudad eterna, ambas mujeres trabaron relación con el círculo de intelectuales que se reunía en torno a Malwida von Meysenbug, una rica aristócrata defensora de los derechos de la mujer, y conocida en toda Europa como la autora de *Memorias de una idealista* (1876).

Precisamente, fue en casa de la celebrada señora donde Lou conoció a Paul Rée, por entonces amigo de Nietzsche. Rée se presentó de improviso en el salón de la aristócrata, muy sofocado porque había perdido en el juego y un camarero lo perseguía con la exigencia de que saldase su deuda de inmediato. Malwida le entregó el dinero, y a Lou le pareció simpática la actitud desangelada de quien, además, le fue presentado como un filósofo de actitudes y pensamientos nada convencionales. Al final de la velada, Rée se ofreció para acompañar a la joven; la conversación que mantuvieron fue tan viva que, absortos, deambularon durante horas por las calles de Roma. Lo mismo sucedería durante varias noches más, si bien en absoluto secreto, pues ni la madre de Lou ni Malwida veían con buenos ojos que su bella protegida se pasease por la peligrosa ciudad con semejante acompañante, incapaz de defenderla en caso de ser «ofendida» por algún trasnochador desvergonzado.

Rée se entusiasmó con la inteligencia de su nueva amiga rusa y así se lo debió de contar a Nietzsche en una exaltada misiva que no se ha conservado y en la que, al parecer, elogiaba a Lou hasta el extremo de pintársela con los más vistosos colores y hasta de asegurarle que en ella habría de encontrar un «alma gemela» a la que debía conocer de inmediato.

Nietzsche se hallaba por aquel entonces en Génova. Imposibilitado para la docencia como consecuencia de su precario

estado de salud, vivía con estrechez gracias a una exigua pensión otorgada por la Universidad de Basilea. A causa de la bondad del clima, solía residir largas temporadas en ciudades del sur de Italia, en las que se consagraba por entero a su trabajo intelectual cuando sus padecimientos físicos —terribles ataques de migraña— se lo permitían. Estaba a punto de concluir *La gaya ciencia*. Los dos libros anteriores, *Humano, demasiado humano* y *El caminante y su sombra* —en realidad, colecciones de aforismos de corte positivista, irreverentes para con las creencias morales tradicionales y de gran agudeza psicológica—, le habían granjeado el aprecio de cierto público minoritario pero fiel. Sin embargo, su soledad era inmensa: contaba treinta y ocho años de edad y hacía tiempo que había desistido de buscar esposa (lo intentó dos veces en su juventud, sin éxito), pero además había roto su amistad con el compositor Richard Wagner y su círculo, con lo que gran parte del mundillo intelectual que lo acogía le había hecho el vacío. El opio y el veronal eran sus compañeros habituales e insustituibles.

Es probable que, en la mencionada misiva, Rée bromease también sobre Lou como la mejor solución para acabar con la soledad de Nietzsche: este podía convertirla primero en alumna, y luego, quién sabe si hasta en su esposa. El caso es que Nietzsche respondió bastante alborozado y seguro de sí mismo: «Salude usted a esa rusa de mi parte, si es que ello tiene algún sentido. Particularmente, estoy ávido de ese tipo de almas. Así que hasta es muy posible que lo primero que haga sea salir a cazarla, pues, considerando todo lo que deseo hacer durante los diez próximos años, la necesito.» Con respecto al asunto del matrimonio, también se mostraba complaciente; se casaría con la joven, ahora bien, afirmaba que solo podría avenirse a una unión «que durase como máxi-

mo dos años, y ello únicamente en consideración a lo que tengo que hacer durante la próxima década».

Al final, gracias al intercambio epistolar, tanto Paul Rée como Malwida von Meysenbug consiguieron despertar en Nietzsche la ilusión de que Lou podía ser una buena alumna, pero también una ayudante idónea, una secretaria eficaz a la que podría confiar incluso la corrección y redacción definitiva de sus manuscritos; como a Nietzsche le costaba mucho trabajo leer, ella leería para él en voz alta; como cada vez tenía más dificultades para redactar sus pensamientos —de ahí su preferencia por la forma aforística, espontánea y breve—, a Lou podría dictarle párrafos tan largos como quisiera.

Ahora bien, ofuscado e ilusionado por las especulaciones de sus amigos, Nietzsche desconocía por completo la verdadera personalidad de Lou von Salomé. En primer lugar, esta aborrecía la idea del matrimonio, y, en segundo lugar, estaba empeñada en realizar un sueño harto particular: quería convivir con hombres inteligentes tal como de niña había convivido con sus hermanos, esto es, tratándolos como a compañeros ideales de juegos y fatigas de los que podía aprender mucho; y es lícito aventurar que también deseaba poder manejarlos a su capricho, tal como debió de ser habitual en su niñez en el trato con sus hermanos, según el testimonio de los biógrafos. Así pues, Lou concibió un plan: en vez de volver a Zúrich después de su período de descanso o de regresar a Rusia definitivamente, como pretendía su madre, se proponía residir en Viena o en París en régimen de amistad y comunidad intelectual con Paul Rée y quizá también con otra persona de gran talla intelectual cuyos intereses vitales se centraran únicamente en el conocimiento. Si una mujer mayor les acompañaba a fin de guardar las apariencias, el trazado sería perfecto; Malwi-

da von Meysenbug debía ser la encargada de desempeñar este último papel, actuando como madre protectora de los amigos.

Otra cosa que ignoraba Nietzsche era que también Paul Rée, a semejanza del predicador Gillot, había hecho a Lou una propuesta de matrimonio a las pocas semanas de conocerla. Ella mantuvo el asunto en secreto y rechazó la proposición con el mejor argumento posible: que no se entregaría jamás físicamente a ningún hombre, aunque sí espiritualmente al mejor amigo de todos, y que semejante amigo era precisamente él, el admirado filósofo materialista y positivista. Así que lo convenció para que fuera valiente y se atreviera a quererla como a una hermana. Lou le contó su plan, que debía realizarse cuanto antes, y le propuso que aceptase el reto de convivir con ella consagrándose ambos al estudio de los más diversos problemas de la naturaleza humana y de la existencia en general. Rée aceptó, y los dos pensaron en incorporar a Nietzsche a la tríada fraterna.

De inmediato, Rée le comunicó a su amigo la idea en una carta (abril, 1882) —Nietzsche se hallaba entonces en Messina, en busca del agradable clima, y tan aislado como siempre—. Le confió que la muchacha rusa quería pasar al menos un año entero en agradable convivencia monacal con los dos bajo la supervisión de una dama mayor, como la Meysenbug, pero que esta, al parecer, no se hallaba especialmente dispuesta a ello. Nietzsche aceptó participar en el plan, y en cuanto a lo de «la dama mayor» le traía sin cuidado, y hasta aseguró que había que prescindir de ella.

Hacia el 23 o el 24 de abril Nietzsche se presentó en Roma. Corrió a casa de Malwida y esta le indicó que en aquellos momentos Lou y Rée se hallaban «trabajando» en la Basílica de San Pedro. El excéntrico Rée había elegido como escritorio un confesionario apartado de una de las capillas laterales del templo, en cuyo inte-

rior se entregaba cómodamente a elaborar su obra acerca de la inexistencia de Dios; Lou solía acompañarlo y ambos mantenían animadas conversaciones. Nada más verla, Nietzsche la saludó diciéndole con solemnidad: «¿Desde qué estrella hemos caído para venir a encontrarnos aquí?» Lou repuso entre pasmada y divertida que, al menos ella, había llegado de Zúrich.

Desde el principio, Nietzsche le pareció a la joven demasiado serio y formal y, a veces, incluso hasta ciertamente patético. Su trato con Rée, en cambio, gozaba de una mayor desenvoltura y espontaneidad. Con todo, Lou se mostró muy amable con el recién llegado, y, enseguida, ella y Rée compartieron con él sus paseos y conversaciones. Así que el bueno de Nietzsche, el solitario empedernido desconocedor de costumbres sociales tales como el cortejo amoroso y la paciencia, entusiasmado con su imaginaria discípula rusa, y tan solo unos días más tarde de haberla conocido, encargó a Paul Rée que le confiara a Lou su firme intención de casarse con ella. El autor de *Humano, demasiado humano* le confió a su amigo que, casado con Lou, podrían convencer mejor a la generala Von Salomé para que se aviniese a retornar a Rusia sin su hija; pero, además, la proyectada vida en común, en régimen de trinidad amistosa, no tenía por qué disiparse, sino que el matrimonio sería una coartada perfecta para guardar las formas de cara a la sociedad.

Lou se indignó al conocer semejantes intenciones por boca de Rée y quiso responder con contundencia, pero Rée le pidió que le permitiese suavizar su rechazo al transmitírselo al amigo. Este le contó a Nietzsche que aunque Lou estaba en contra de la institución del matrimonio por principio, tampoco podía casarse con él debido a que, si lo hacía, perdería la pensión mensual que le tenía asignada su familia, con lo cual quedaría a merced de los

ingresos de su marido. Como Nietzsche era más bien «pobre», le sería imposible correr con los gastos necesarios para el sostenimiento de una vida en común como es debido. Rée y Lou pensaron que semejante objeción desarmaría a Nietzsche definitivamente y que con ello abandonaría sus intenciones matrimoniales, pero se equivocaron. Pues aunque Nietzsche pareció conformarse con la respuesta al advertir que no era rechazado propiamente por su persona, sino a causa de las circunstancias, y aunque se mostró ilusionado con el plan de convivencia en trinidad ideal, continuó albergando en su interior la intención de casarse con Lou.

A finales del mes de abril de 1882 hubo que dejar Roma. La madre de Lou quería regresar a Rusia con su hija, vía Zúrich y Alemania. Pero Lou continuaba empeñada en realizar su plan, y para ello debía conseguir, antes, que su madre le permitiera permanecer en Europa. De ello se encargó Rée, quien escribió a su familia para que invitase a la madre y a la hija a pasar una temporada en su heredad de Stibbi, en Prusia occidental. Pensó que Lou podría quedarse allí, bajo el auspicio de los suyos, mientras la generala regresaba a San Petersburgo, y que luego ya se las ingeniaría él para que viajasen a donde les apeteciera.

De camino a Zúrich desde Roma, Nietzsche, Rée y las Salomé se encontraron en la pequeña ciudad de Orta, cuyo lago es uno de los más hermosos de Italia. Allí, Nietzsche consiguió hacer una pequeña excursión con Lou al santuario de Montesacro. Estuvieron juntos algunas horas y regresaron más tarde de lo acordado, lo que provocó el enfado de la generala y de Rée, quien a todas luces se había puesto celoso de su amigo.

Los estudiosos han especulado con lo que pudo pasar entre Nietzsche y Lou en aquel idílico y piadoso lugar: ¿otra declaración de Nietzsche seguida de ciertas manifestaciones de ternura e

intimidad entre ambos? Ernst Pfeiffer, albacea del legado de Lou Andreas-Salomé, en conversación con esta hacia 1936 (Lou murió en febrero de 1937, a los setenta y seis años de edad), le preguntó por lo sucedido con Nietzsche en el Montesacro, y ella le contestó con una evasiva que se ha hecho famosa: «Si besé o no a Nietzsche en Montesacro, ya no lo recuerdo.»

Lo cierto es que el filósofo debió de quedar muy agradecido a la joven por las horas pasadas con ella en el santuario, ya que, recordando la excursión días después, habría de confesarle, según testimonio de Lou: «Montesacro... El sueño más hermoso de mi vida se lo debo únicamente a usted.» Biógrafos y comentaristas coinciden en afirmar que Lou debió de alentar en Nietzsche algún tipo de esperanza; pero también que, debido a su manera de ser, abierta y espontánea, se habría mostrado tan animada y tierna que su comportamiento fácilmente inflamaría la imaginación del perpetuo solitario, poco ducho en el frívolo arte de la coquetería y la seducción.

Tras la excursión a Orta, los amigos se separaron. Lou y su madre, acompañados por Rée, se dirigieron a Lucerna, mientras que Nietzsche viajaba a Basilea para pasar unos días en compañía del matrimonio Overbeck. Al parecer, el filósofo se mostraba exultante y daba por hecho que desposaría a Lou. Mientras tanto, en Lucerna, la joven tenía que aguantar una especie de ataque de celos de Rée a causa de aquella escapada a solas con Nietzsche. Aquel acusaba a Lou de ligereza al alimentar falsas esperanzas en el amigo común, y la apremió para que reparase su error. Esta prometió a Rée que desengañaría a Nietzsche en cuanto volviese a verlo, y de este modo reinó la armonía entre ellos. La ocasión para hablar claro la brindó el propio Nietzsche, poco después, cuando desde Basilea llegó a Lucerna con la intención de visitar

a Lou. Nietzsche la citó en el centro de la ciudad, junto al «León herido» del escultor Thorwaldsen. Habían acordado que poco después se encontrarían allí mismo con Rée. Tras un breve saludo y prácticamente al pie de la figura del león agonizante, Nietzsche le dijo a su amada que quería casarse con ella, y Lou le repuso de inmediato que aquello era imposible, esta vez ya sin el edulcorado de las excusas pecuniarias. Ella quería ser libre, pero al mismo tiempo insistía en realizar su plan de convivencia amistosa: tanto él como Rée debían compartir y satisfacer junto a ella esa ilusión.

El desengañado se mantuvo en calma y, cuando poco después encontraron a Paul Rée, se empeñó en que para sellar el compromiso de futura convivencia ideal debían acudir al estudio de un fotógrafo y hacerse retratar los tres juntos. Rée aceptó a disgusto y Lou se mostró perpleja cuando Nietzsche arregló el escenario para la pose. Este le pidió a ella que se encaramase a un carrito rústico que el fotógrafo usaba para ambientar escenas campestres, le puso en la mano una varita de la que pendía un cordel, a modo de látigo, y tanto él como Rée se situaron delante del vehículo, tomando la pértiga del carro con las manos en simbólica actitud de tirar de ella. Lou era la que llevaba las riendas y empuñaba el látigo mientras que los dos hombres —a guisa de bueyes o percherones— se sometían a la voluntad de la conductora.

Esta fotografía es hoy una de las más difundidas del filósofo pese a que tanto Lou como Rée trataron de olvidarla de inmediato y solo a Nietzsche le gustó, pues se hallaba cargada de maliciosa ironía. Observándola, es fácil caer en la tentación de ensayar alguna variación *a posteriori* sobre el significado de la célebre sentencia misógina que tanto critican las enemigas de Nietzsche —y que este, un dato a tener muy en cuenta, puso en boca de una

mujer—: «¿Vas con mujeres? ¡No olvides el látigo!» (*Así habló Zaratustra*, I, «Mujercillas»). Al menos en aquella época, Nietzsche buscó el látigo para entregárselo a su bella dominadora; con lo cual, la mencionada frasecita puede ser interpretada como una inversión negativa —y acaso harto consciente— de lo sucedido en el estudio fotográfico de Lucerna.

Conforme pues, en apariencia, con la dirección de los acontecimientos, después de una corta estancia en Lucerna, Nietzsche regresó a Naumburg, a casa de su madre, mientras que Lou, Rée y la generala Von Salomé partían hacia Berlín. Nietzsche ocultó a su madre y a su hermana la existencia de Lou a fin de que lo dejasen en paz y no lo atormentasen con preguntas y acaso también hasta con alguna clase de celos, pues ambas mujeres sobreprotegían con sus desvelos al filósofo. Entretanto, aprovechó aquel período de tranquilidad hogareña para pasar a limpio el manuscrito definitivo de *La gaya ciencia*, que debía enviar a la imprenta. Pero su trabajo en modo alguno le quitaba de la cabeza a la joven rusa. «Los ruiseñores cantan las noches enteras frente a mi ventana. Rée es, de todos modos, mejor amigo de lo que yo soy y puedo llegar a ser. ¡Tenga usted bien en cuenta esta diferencia! ¡Cuando estoy completamente solo, a menudo, muy a menudo, pronuncio su nombre y siento un gozo inmenso!», le escribió. La mención de Rée no es inocente, pues Nietzsche albergaba también el plan de prescindir de él y ser el único que ocupase el corazón de la amada. La aceptación del futuro trazado por Lou había sido solo aparente, pues lo cierto era que la presencia constante de Rée le resultaba cargante, máxime cuando notaba que la amiga común demostraba sentir más inclinación por aquel, con quien parecía compartir más cosas y conversar con mayor libertad. Por ello, Nietzsche acarició la idea de pasar a solas una temporada con

Lou; se imaginaba que entonces esta podría conocerlo mejor, aprendería a valorarlo y, finalmente, acabaría por amarlo.

Mientras Nietzsche soñaba con sus planes de conquista, ignoraba que la confianza entre Lou y Rée aumentaba cada día. La relación entre ambos se había tornado aún más confiada y juguetona; al fin se tuteaban —un signo de íntima confianza en aquella época—, y en las cartas que se cruzaron durante el breve período en que tuvieron que permanecer separados aparecían palabras tiernas y singulares diminutivos cariñosos, semejantes a los que suelen emplear los enamorados. De manera que cada vez era más obvio que la amistad entre Lou y Rée comenzaba a excluir a Nietzsche.

Finalmente, el 16 de junio, Lou comunicó a Nietzsche desde Berlín que se marchaba a pasar una temporada a la heredad de la familia de Rée. El filósofo se sintió despechado: Lou elegía a Rée y lo demostraba yéndose a pasar el verano junto a él y su familia. A vuelta de correo le contestó a Lou: «Mi querida amiga, desde hace media hora estoy melancólico, y desde hace media hora me pregunto por qué. Y no encuentro otra razón que esa apreciable carta de usted en la que me comunica que *no* nos veremos en Berlín. Pero ahora verá quién soy yo: mañana por la mañana, a las 11.40 estaré en Berlín, estación de Anhalt. Mi intención oculta es 1) ... y 2) conseguir que en unas semanas me sea lícito acompañarla a Bayreuth, siempre, claro está, que no encuentre usted mejor compañía. ¡A esto se le llama decidirse *de inmediato*!»

El resultado de semejante decisión repentina fue que, efectivamente, Nietzsche llegó a Berlín la mañana anunciada pero sin encontrar ya a Lou, quien había partido poco antes para Stibbi. Nietzsche deambuló por las calles de la gran ciudad desorientado y perplejo: «Como un céntimo que yo mismo hubiera perdido y

que, debido a la mala condición de mi vista, fuera incapaz de ver aunque se hallase a mis pies, causando la hilaridad de todos los transeúntes.» Así le describió a Rée su confusión; también se lamentó frente a este de la irracionalidad y la precipitación de las que había hecho gala, pues con ellas solo había conseguido regresar a Naumburg al día siguiente «medio muerto».

Ahora bien, el desesperado intento no desalentó al filósofo; el 18 de junio, dos días después del malhadado viaje, Nietzsche informó a Lou de cuáles eran sus deseos para un futuro próximo: «Me gustaría tanto que pronto pudiera trabajar y estudiar un poco con usted, he preparado cosas hermosas... regiones en las que aún hay fuentes por descubrir, a condición de que *sus* ojos quieran descubrir justo ahí dichas fuentes. (...) Usted sabe que deseo ser su maestro, su guía en el camino de la *producción* científica.»

Rée ya no contaba para Nietzsche: la relación con la alumna debería proseguir a solas, aunque guardando las correspondientes apariencias para no escandalizar a la estrecha sociedad que les rodeaba. Nietzsche decidió invitar a Lou a pasar una temporada con él en la pequeña localidad de Tautenburg, donde Elisabeth le había preparado un «idílico nidito» para que pasase el verano dedicado a sus estudios y reflexiones. La joven se hospedaría con Elisabeth en la casa del párroco, mientras que él lo haría en otro alojamiento aparte.

Lou respondió enseguida aceptando la propuesta de Nietzsche: estaba dispuesta a pasar cuatro semanas en Tautenburg, e incluso a alojarse con la convencional hermana del filósofo. Nietzsche se mostró exultante y le escribió enseguida: «¡Ahora el cielo está claro por encima de mí! Ayer al mediodía me parecía que fuera mi cumpleaños: *usted* envió su consentimiento, el mayor regalo que alguien hubiese podido hacerme ahora... Mi hermana

mandó cerezas, Taubner envió los primeros tres pliegos de galeradas de *La gaya ciencia*; y, por si fuera poco, la ultimísima parte del manuscrito está terminada definitivamente y, con ella, la obra de seis años (...) Cada vez que pienso en todo eso me conmuevo y enternezco e ignoro cómo pude conseguirlo: compasión por mí mismo y un sentimiento de victoria me embargan por entero. Pues *se trata* de una victoria, y absoluta; e incluso he recuperado la salud de mi cuerpo, no sé de dónde, y todo el mundo me dice que parezco más joven que nunca. ¡El Cielo me guarde de necedades! Pero, a partir de ahora, en lo que usted me aconseje, estaré *bien* aconsejado y no tengo ya nada que temer.»

Apenas unos días antes de que llegase Lou, Nietzsche escribía a Malwida von Meysenbug también con mucha seguridad: «Ahora esta muchacha se halla unida a mí por una firme amistad, tan firme como puede conseguirse sobre este planeta; desde hace mucho tiempo no había hecho una conquista tan buena. Quiero que sea mi discípula, y que cuando yo sea ya incapaz de seguir con vida, que ella sea mi heredera y la continuadora de mi pensamiento.»

Lou von Salomé pasó prácticamente todo el mes de agosto de 1882 en Tautenburg. Nietzsche calificaría estas vacaciones de idílicas, si bien solo desde el punto de vista del trabajo, el estudio y la conversación, que tanto amaba el filósofo, pues nada cambió en el aspecto sentimental. El filósofo y su alumna pasaban todo el día juntos y a menudo continuaban sus coloquios o sus discusiones hasta altas horas de la noche, en la habitación de Nietzsche, con el consiguiente escándalo de Elisabeth, a quien le disgustaban sobremanera las costumbres «demasiado frívolas» de Lou, pero también su encanto y su desenvoltura tanto como la ascendencia que tenía sobre su idolatrado hermano.

Convencida por Nietzsche y a regañadientes, Elisabeth había tenido que adoptar el papel de «carabina» y hasta de amiga de Lou, pero desde que conociera a esta pocos días antes de acompañarla a Tautenburg, en Bayreuth, donde la rusa se había comportado con cierta frivolidad en el círculo de wagnerianos con el que había roto Nietzsche, comenzó a odiarla en silencio. Naturalmente, el hermano y su alumna la apartaron enseguida y le hicieron el vacío, con lo cual solo consiguieron que aumentara su animadversión, y esta vez hacia ambos. Su ascético y ordenado hermano no parecía el mismo en compañía de la muchacha, que adolecía de una absoluta falta de decoro. Nietzsche y Lou daban largas caminatas por los magníficos bosques que rodeaban la aldea, no cesaban de charlar y a veces hasta escribían juntos: al parecer, él corregía el estilo de los aforismos que ella componía con gran dedicación.

Mientras se hallaba en Tautenburg, Lou llevaba un diario para Rée, a quien en ningún modo había «abandonado» por Nietzsche. Allí le rendía cuenta de sus actividades y de sus conversaciones con el común amigo, a fin de acallar los celos que lo hostigaban desde que Lou aceptó la invitación del rival. En definitiva, la joven admitía que la confianza entre Nietzsche y ella había crecido, y que aquel se mostraba en todo momento como un compañero lleno de entusiasmo, animoso y de excelente humor. Sin embargo, mientras que en los primeros días de camaradería anotó que seguramente acabarían por encontrarse en el fondo de sus naturalezas «profundamente afines», conforme pasaban las semanas expresó sus dudas acerca de la posibilidad de que llegasen a comprenderse plenamente el uno al otro: «En algún remoto lugar de nuestro ser nos hallamos a mundos de distancia. El ser de Nietzsche se asemeja a un viejo castillo,

en cuyo interior hay sótanos sellados y ocultos que pasan inadvertidos cuando se le trata superficialmente, y que también son muy particulares.»

Ahora bien, en opinión de algunos comentaristas, lo que abrió un abismo infranqueable entre Lou y su bienintencionado maestro fue la clara tendencia de este hacia argumentaciones de tipo místico-poético o metafísico. Lou se sentía más afín a los argumentos de Paul Rée, de carácter analítico y positivista. En un apunte de su diario de Tautenburg (fechado el 21 de agosto), le escribía a Rée: «N. todavía se comporta con la meta de su conocimiento tal como el creyente con su dios o el metafísico con su esencia metafísica, y pone tanto su cabeza como la fuerza de su carácter a su servicio...» Sin embargo, proseguía Lou, en claro contraste con lo anterior, Rée se comportaba con el objeto de su conocimiento considerándolo desde un punto de vista puramente objetivo y distante, tal como debe hacerlo el conocedor por antonomasia: con suma indiferencia. Esa pasión con la que Nietzsche acometía los problemas, en los que se implicaba con todo su ser, y a los que vencía o abandonaba según le dictase la fuerza que durante una temporada le insuflara su estado de ánimo, en modo alguno la consideraba Lou un síntoma de firmeza intelectual, sino todo lo contrario. En su opinión, Nietzsche era caprichoso y voluble, pues demasiado a menudo su mente se dejaba influir por pulsiones íntimas, ni frías ni objetivas ni intelectuales. Eso es lo que vio Lou entonces, pero también lo que de una forma u otra sostendría unos años más tarde en su libro sobre el filósofo. Encontraba en el proceder intelectual del amigo demasiada implicación personal; consideraba que su impulso a la producción estaba limitado por esa excesiva tendencia suya hacia lo subjetivo que tan a menudo lo hacía vacilar entre posiciones completamente opuestas.

Finalmente, el 26 de agosto, Lou regresó a la finca de la familia Rée. Como regalo de despedida obsequió a Nietzsche con el poema *Oración a la vida* (véase nota 3 en el texto). Unos versos vigorosos que emocionaron a Nietzsche y que, en su exaltación, consideró una ofrenda amorosa. Él, por su parte, regresó a Naumburg sin su hermana, pues esta se había enfadado a causa de Lou. En casa de su madre, el filósofo enamorado se sintió acometido por «el demonio de la música» y compuso la partitura para cantar y acompañar al piano el poema de Lou. Nietzsche soñaba aún con el recuerdo de la muchacha, en modo alguno decepcionado por las vacaciones en común, sino albergando la esperanza de haber causado muy buena impresión en ella... Lou había escrito en su diario que si alguien hubiese espiado a Nietzsche y a ella mientras charlaban le habría parecido ver a dos diablos, pues tal era su pasión y tan abruptos y hasta escabrosos eran los temas que solían tratar hasta el amanecer. Quizá era esto lo que más le llamara la atención al filósofo en aquella mujer: con ella se podía hablar sin descanso, era compañera, discípula y amiga.

Inmerso en la delicia de su recuerdo, a Nietzsche le pareció menos dolorosa la terrible disputa que se originó en cuanto Elisabeth regresó al hogar materno. Madre y hermana arremetieron contra el filósofo y hasta lo acusaron de haber mancillado de vergüenza la tumba de su difunto padre. Nietzsche, muy ofendido, abandonó Naumburg y se trasladó a Leipzig, donde esperaba calmar su desazón en compañía de Lou y Rée, con los que esperaba reunirse allí a los pocos días. Y llegaron, pero la sorpresa de Nietzsche fue mayúscula: enseguida advirtió que tanto el amigo como la amada se mostraban distantes. De modo que los planes de formar la trinidad ideal y convivir juntos en París durante el invierno que se avecinaba parecían tambalearse.

En poco tiempo todo quedó claro: Lou y Rée estaban tan unidos que prescindían abiertamente de Nietzsche, máxime cuando este, celoso de Rée, trató en varias ocasiones de ridiculizarlo y ningunearlo en presencia de Lou. Esta no le perdonó esos gestos y varios años más tarde, en su libro de memorias *Mirada retrospectiva*, recordaba todavía aquel proceder como la gota que colmó el vaso de su paciencia: «Lo que comenzó a transformar mi postura hacia Nietzsche fue el incremento de aquellas alusiones suyas que solo perseguían ridiculizar delante de mí a Paul Rée.» Finalmente, en el mes de noviembre, Lou y Rée terminaron por marcharse juntos a Berlín, sin Nietzsche.

Este sufrió intensamente a causa del rechazo de Lou; en último término, se sintió engañado por sus ideas de fraternidad intelectual, y hasta llegó a sospechar de que aquella castidad que tanto predicaba Lou fuera solo un engaño para disimular carencias personales de carácter íntimo.

El filósofo pidió explicaciones a la muchacha: «Y ahora, Lou, querido corazón, acláreme el cielo; en todas las cosas solo deseo eso, un cielo bien claro.» Al parecer —pues la respuesta epistolar no se ha conservado—, ella lo rechazaba de plano y sin tapujos diciéndole abiertamente que no contaban con él para el proyecto de vida en común. Nietzsche envió varias cartas más, plagadas de lamentos y reproches e incluso de palabras muy duras para Lou; pero la mayor parte de las misivas ni siquiera llegaban a sus manos, pues Rée se encargaba de interceptarlas para que nada empañase la felicidad en la que vivía con su amiga. Al no obtener respuestas y orgulloso como era, Nietzsche acabó aceptando las circunstancias.

Con todo, los meses que siguieron al abandono fueron desastrosos: el insomnio, la soledad, los terribles dolores físicos y hasta la idea del suicidio torturaban al filósofo. Elisabeth, por su parte,

al enterarse de lo sucedido, comenzó a urdir planes de venganza contra Lou: pretendía denunciarla a las autoridades berlinesas por convivencia inmoral con Rée. Su inquina contagió al círculo intelectual de la liberal Malwida von Meysenbug, cuyos miembros se escandalizaron y se quejaron públicamente de la conducta de la joven rusa, a la que volvieron la espalda. Nietzsche no quiso tener nada que ver con semejante asunto, aunque se reconcilió con su madre y su hermana, que exclamaban ante él sin tapujos que Lou era una auténtica serpiente venenosa a la que se debía destruir.

Finalmente, en la metrópoli germana, Lou y Rée cumplirían el sueño de realizar aquella comunidad ideal de amistad y sabiduría con la que soñara Lou. Ambos convivieron de manera «ideal» o «platónica» durante casi cinco años, rodeados por un amplio círculo de amistades intelectuales, de la talla de Hermann Ebbinghaus, Ferdinand Tönnies o Georg Brandes. Pero aquella dualidad ideal y su pequeña corte de acólitos acabaría por quebrarse sin remedio al aparecer en la vida de Lou un oscuro personaje: el orientalista Friedrich Carl Andreas, quien se enamoró perdidamente de ella y, mediante un burdo chantaje —se abrió el vientre con una navaja en su presencia—, logró que contrajese matrimonio con él. Se casaron en 1887, pero Lou siempre se negó a mantener relaciones sexuales con Andreas: en eso consistió su venganza.

A partir de entonces, casada a disgusto, separada de Rée a la fuerza —este aborrecía a Andreas—, la voluntariosa mujer se entregó con fervor a sus estudios y a sus publicaciones, aunque también a algunos amantes con los que descubrió el poder de la pasión física. En 1897 conoció al poeta Rainer Maria Rilke, mucho más joven que ella, y se convirtió durante un largo período de tiempo en su amante y musa. Años más tarde, en 1912, Lou trabó amistad con Sigmund Freud y con ello se acrecentó su

interés por el estudio de la psicología y la nueva terapia desarrollada por aquel. Lou Andreas-Salomé, nombre que adoptó una vez casada, llegó a ser una reputada autora cuyos artículos aparecían en prestigiosas revistas y cuyos libros alcanzaban un considerable éxito de ventas. Cuando murió, su casa de Gotinga se había convertido ya en lugar de peregrinaje para sus admiradores y discípulos; su fallecimiento dejó a los nazis sin una codiciada presa, pues ya la tenían inscrita en su lista negra como una de las más prestigiosas profesionales alemanas de la «ciencia judía» que tanto aborrecían: el psicoanálisis.

La suerte de Paul Rée fue bien distinta. Después de separarse de Lou, estudió medicina y llegó a ejercer como médico, dedicándose sobre todo a socorrer a personas menesterosas. Murió en el año 1901 en los Alpes suizos, al despeñarse por un precipicio.

Lou von Salomé, la muchacha surgida del vasto país del frío, fue para Nietzsche una hermosa quimera que estuvo a punto de hacerse realidad. Parece que el filósofo solitario hubiese imaginado a alguien como ella cuando escribió un certero apunte acerca del matrimonio incluido en *Humano demasiado humano*, I (1878): «*El matrimonio como largo diálogo.* Antes de contraer matrimonio deberíamos plantearnos la siguiente pregunta: ¿crees que podrás conversar animadamente con esta mujer hasta bien entrada la vejez? Todo lo demás es transitorio en el matrimonio, mientras que la mayor parte del tiempo de convivencia pertenece a la conversación.»

En aquel tiempo en que la distancia entre los sexos era inmensa —mediatizada por la educación y las convenciones sociales—, hallar una verdadera «compañera», sobre todo para alguien

como Nietzsche, inmerso en su obra y en el mundo privado de los libros, era algo tan precioso como un oasis en el desierto.

Nietzsche superó el desengaño y el disgusto como suelen hacerlo las personas inteligentes: transformando la rabia que lo embargaba en algo positivo; y, en su caso, de las cenizas de aquellos avatares amorosos nació ese extraño libro que es *Así habló Zaratustra*, cuya primera parte compuso en los meses de invierno de 1883, nada más separarse de los amigos que lo despreciaron. Algunos comentaristas afirman que hay mucho de Lou en esta obra y que, por ello, tampoco es desdeñable su estudio a la luz del desengaño amoroso. Lo cierto es que la entrega a la creación artística volvió a otorgar a Nietzsche cierta estabilidad.

En *Ecce homo*, obra publicada después de la muerte del filósofo, compuesta en 1888 —poco antes de su derrumbe psíquico—, a modo de autobiografía intelectual, Nietzsche tuvo aún unas palabras de recuerdo para Lou. Aquellos versos que la joven le regalara y a los que él había puesto música se habían publicado entretanto con el título de *Himno a la vida* (partitura para coro mixto y orquesta); el público creyó que el texto era un poema del propio Nietzsche, y este, galante, se sintió obligado a aclarar el malentendido: «El texto (...) no es mío —decía—, sino de la asombrosa inspiración de una joven rusa (...), la señorita Lou von Salomé.» Y añadía: «Alguna vez, en el futuro, se cantará este himno en memoria mía. Quien sepa extraer un sentido a las últimas palabras del texto adivinará por qué preferí y admiré este poema: tales palabras poseen grandeza. El dolor *no* sirve ya como objeción *contra* la vida: "¿Ya no tienes más dicha que ofrecerme? / *Bien, ¡aún tienes tu sufrimiento!*"»

LUIS FERNANDO MORENO CLAROS

Friedrich Nietzsche en sus obras
de
Lou Andreas-Salomé

Lema:
Divisa de Nietzsche
«*Increscunt animi, virescit volnere virtus*»
(Furio Antias en Aulo Gelio)

Abreviaturas utilizadas

AU: *Aurora*
GA: *La gaya ciencia*
HH I y HH II: *Humano, demasiado humano*, I y II
MM: *Más allá del bien y del mal*
ZA: *Así habló Zaratustra*
GM: *La genealogía de la moral*
CI: *Crepúsculo de los ídolos*
KSA: *Sämtliche Werke* [Obras completas]. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbände. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Múnich, Berlín, Nueva York, Deutscher Taschenbuch Verlag y Walter de Gruyter, 2ª ed. 1988.
KGB: *Briefe* [Correspondencia]. Kritische Gesamtausgabe in 22 Bände. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlín, Nueva York, Walter de Gruyter, 1967.

Notas

Cuando no se indica expresamente que son de la autora, las notas que acompañan al texto corresponden al traductor y en su mayoría son una adaptación de las elaboradas por Thomas Pfeiffer para la edición alemana en la que se basa la presente versión en castellano.

Los anexos «Cronología de la vida y la obra de Friedrich Nietzsche» y «Selección de obras de Friedrich Nietzsche en castellano» son del traductor.

Dedicado al fiel recuerdo de alguien a quien no nombro

Una carta de Friedrich Nietzsche a modo de prólogo[1]

Mi querida Lou:

Su idea de una reducción de los sistemas filosóficos a las actas personales de sus creadores es precisamente una idea que procede de un «cerebro hermano»;[2] yo mismo en Basilea explicaba historia de la filosofía antigua en *este* sentido, y con gusto decía a mis oyentes: «Este sistema está refutado y muerto, pero la *persona* que se halla detrás es irrefutable, a la persona es imposible matarla...» Por ejemplo, Platón.

Entretanto, aquí, el profesor Riedel, el presidente de la Asociación Musical Alemana, arde de entusiasmo por mi «música heroica» (me refiero a su *Oración a la vida*);[3] quiere tenerla a cual-

1. El facsímil de la carta se reproducía en la edición de 1894.

2. *Geschwistergehirn.* Nietzsche consideraba a Lou Andreas-Salomé un «cerebro hermano», incluso antes de haberla conocido personalmente, en Roma, en el verano de 1882.

3. *Lebens-Gebet.* La célebre *Oración a la vida*, que L. A. Salomé había compuesto en septiembre de 1880, antes de conocer a Nietzsche, reza así: «Sin duda el amigo ama al amigo / Tanto como yo te amo a Ti, enigmática Vida, / Sea que haya en Ti gozado o llorado, / Sea que me hayas dado felicidad o pesar. // Te amo con toda tu aflicción; / Y si tuvieras que aniquilarme, / Me apartaría de tus brazos / Como el amigo se aparta del pecho amigo. // ¡Te abrazo con todas mis fuerzas! / Deja que me inflamen tus llamas, / Deja que en el ardor de la lucha / Yo mismo ahonde en tu enigma. // ¡Milenios para ser! ¡Para pensar! / Enciérrame entre tus

quier precio, y no es imposible que la arregle para su magnífico coro (uno de los primeros de Alemania, conocido como la «Asociación de Riedel»). Sería un pequeño caminito por el que nosotros dos *juntos* llegaríamos a la posteridad... sin excluir otros caminos.

En lo que concierne a Su «Caracterización de mí mismo», que responde a la verdad, como usted escribe, se me ocurren mis versitos de *La gaya ciencia*, página 10, rubricados como «Ruego».[4] ¿Adivina usted, mi querida Lou, cuál es mi ruego?

Ayer tarde fui feliz; el cielo era azul, el aire, templado y puro; estuve en Rosenthal, adonde me atrajo la música de *Carmen*.[5] Per-

brazos: / ¿Ya no tienes más dicha que ofrecerme? / Bien, ¡aún tienes tu sufrimiento!» (Traducción de Elisabet Planesas). Nietzsche puso música al texto y lo tituló *Himno a la vida*; la partitura se publicó en 1887.

4. *Bitte*. «¡Conozco el alma de muchas personas / mas ignoro quién soy yo mismo! / Mis ojos los tengo demasiado cerca... / No soy lo que vi y veo. / Saldría ganando / si pudiera sentarme un poco más lejos de mí. / ¡Aunque no tan lejos como mi enemigo! / Ya se sienta demasiado alejado el amigo más cercano, / ahora bien, entre él y yo, el término medio. / ¿Adiviináis cuál es mi ruego?» *La gaya ciencia*, n.º 25 (KSA, 3, p. 358).

5. Nietzsche escuchó por primera vez la célebre ópera del compositor francés Georges Bizet (1838-1875) en Génova, en 1881. Desde entonces volvía a escucharla siempre que tenía ocasión. El arte lírico de Bizet, «luminoso y mediterráneo», lo contraponía Nietzsche a la plúmbea artificiosidad wagneriana: «Esta música me parece perfecta. Se acerca ligera, dócil, con cortesía. Es encantadora, no suda. "Lo bueno es ligero, todo lo divino corre con pies delicados": primer principio de mi estética. Esta música es maligna, refinada, fatídica: por ello es popular; posee el refinamiento de una raza, no de un individuo. Es rica, precisa. Construye, organiza, culmina: con ello se erige en antítesis del pólipo musical, de la "melodía infinita" [Wagner] ¿Alguna vez se han oído acentos más dolorosamente trágicos sobre un escenario? ¡Y cómo se alcanzan! ¡Sin estridencias! ¡Sin falsificaciones! ¡Sin la mentira del gran estilo!... En definitiva: esa música toma al espectador por inteli-

manecí allí sentado durante tres horas, bebí el segundo coñac de este año como recuerdo del primero (¡Ay! ¡Qué mal sabía!), y pensé con toda inocencia y malicia en si no tendría yo algún tipo de predisposición para la locura. Finalmente me dije *¡No!* Después comenzó la música de *Carmen* y durante una media hora me sumí en lágrimas y palpitaciones del corazón. Cuando usted lea esto exclamará: *¡Sí!*, y tomará una nota para «Caracterización de mí mismo».

¡Vuelva pronto, pero que *muy pronto* a Leipzig! ¿Y *por qué* solo el 2 de octubre? ¡Adiós, mi querida Lou!

Su F. N.[6]

gente, incluso por músico; con ello es también la antítesis de Wagner, quien, en todo caso, fue el genio más descortés del mundo (Wagner nos toma por [...] repite tanto una cosa que uno se desespera, hasta que acaba por creerla).» Véase KSA, 6: *El caso Wagner*, 1, pp. 13-14.

6. Es probable que Nietzsche escribiera esta carta el 16 de septiembre de 1882, desde Leipzig. Lou se hallaba de vacaciones en Stibbe, heredad situada en Tüzt, en Prusia oriental, invitada por la familia de Paul Rée.

PRIMER APARTADO

SU NATURALEZA

Lema:
«Por mucho que el hombre se extienda
con su conocimiento, por muy objetivo que
le parezca que es él mismo, al final, lo único que
obtiene de ello es su propia biografía.»
(*Humano, demasiado humano*, I, § 513)

Mihi ipsi scripsi!,[7] exclamaba Friedrich Nietzsche de manera reiterada en sus cartas, después de terminar una obra. Y, ciertamente, ello posee algún significado cuando el primer estilista vivo lo dice de sí mismo; él, ¡que como ningún otro logra hallar la expresión más consumada para cada uno de sus pensamientos y su más fino matiz! Para quien sepa leer los escritos de Nietzsche, se trata también de una expresión traicionera, pues alude al recogimiento en el que se hallan todos sus pensamientos, a la envoltura viva que los cubre de formas diversas; alude a que, en el fondo, él solo pensó para sí, escribía para sí, puesto que él únicamente se describía a sí mismo, solo describía su propio yo transformado en pensamientos.

Si la tarea del biógrafo consiste principalmente en interpretar al pensador a través del hombre, ello es aplicable en enorme e inusual proporción a Nietzsche, pues en ningún otro caso coinciden tan completamente en uno solo el espíritu externo de la obra y el retrato interior de la vida. A él se aplica en especial lo que dice de los filósofos en la carta precedente: que deben examinarse sus sistemas sobre la base de las «actas personales de sus creadores».

7. «¡He escrito para mí mismo!» De una carta a Paul Rée fechada el 10 de junio de 1882.

Más tarde expresó la misma idea con estas palabras: «Poco a poco se me ha ido revelando lo que hasta ahora fue toda gran filosofía: a saber, la confesión de su autor y una especie de *mémoires* involuntarias e inadvertidas.» (MM, § 6).[8]

Este fue también el pensamiento guía de mi esbozo de una caracterización de Nietzsche, mencionado en la carta precedente, que leí y comenté con él en octubre de 1882.[9] El trabajo contiene en esquema la primera parte del presente libro y algunos apartados de la segunda; el contenido de la tercera parte, el «Sistema de Nietzsche» propiamente dicho, no había nacido todavía en aquel entonces. Con el paso de los años, aquella caracterización fue ampliándose cada vez más en combinación con las obras que rápidamente aparecían una tras otra, y algunos fragmentos han sido ya publicados como artículos sueltos.[10] Para mí, se trataba en definitiva de exponer los rasgos principales de la singularidad espiritual de Nietzsche, aquellos a partir de los cuales solo se podrá comprender su filosofía y la evolución de esta. Con este propósito y de

8. KSA, 5, p. 19.

9. A comienzos de octubre de 1882, Lou y Paul Rée visitaron a Nietzsche en Leipzig. Allí permanecieron hasta el 5 de noviembre. Este sería el último encuentro conjunto.

10. Una caracterización sintetizada de Nietzsche en la que por primera vez se diferencian y se determinan las particularidades de los tres períodos de su evolución espiritual apareció en el suplemento dominical del *Vossischen Zeitung* (1891, núms. 2, 3 y 4) [Concretamente los días 11, 18 y 25 de enero. El artículo, dividido en tres partes, se titulaba: «Friedrich Nietzsche»]. Además, la *Freie Bühne* publicó explicaciones detalladas de puntos concretos bajo el título «Para un retrato de Friedrich Nietzsche», año II (1891), cuadernos 3, 4 y 5; año III (1892), cuadernos 3 y 5; el *Magazin für Literatur* de octubre de 1892, «Un apocalíptico»; y *Der Zeitgeist*, 1893, n.º 20, «Ideal y ascetismo». *(N. de la A.)*

manera voluntaria me impuse unos límites tanto en lo que concierne a la forma de reflexionar puramente teórica como en lo que respecta a la descripción de la vida puramente personal. No era lícito conducir demasiado lejos uno u otro aspecto si es que debían destacarse con claridad los trazos fundamentales de la naturaleza nietzscheana. Quien quisiera examinar a Nietzsche desde su importancia como teórico del pensamiento, desde eso que quizá la filosofía futura pudiera aprender de él, se apartaría desilusionado sin haber penetrado en el núcleo de su significado. Porque el valor de sus pensamientos no radica en su originalidad teórica, no en eso que puede fundamentarse o refutarse de forma dialéctica, sino absolutamente en la violencia íntima con la que, en sus obras, una personalidad habla en cuanto personalidad; en eso que, según su propia expresión, bien podrá refutarse, pero que será «imposible de matar». Quien, por lo demás, quisiera partir de las vivencias exteriores de Nietzsche a fin de comprender su interior, tan solo retendría en su mano una cáscara vacía de la que se ha esfumado el espíritu. Porque de Nietzsche puede decirse que, en lo referente a lo externo, no vivió[11] nada: todo su vivir consistió en algo tan profundo e interiorizado que solo se revela en el diálogo, de persona a persona, y en los pensamientos de sus obras. La suma de monólogos en que en esencia consisten sus numerosos tomos de colecciones de aforismos configura una única y gran obra de memorias basada en el

11. «Y en lo referente a la vida, a las denominadas "vivencias", ¿quién de nosotros posee siquiera la suficiente seriedad para ellas? ¿O el tiempo suficiente? En tales asuntos, me temo, jamás nos hallamos como es debido "en el asunto": no tenemos precisamente allí nuestro corazón, ¡y ni tan siquiera nuestro oído!» (*La genealogía de la moral*, Prólogo, I). KSA, 5, p. 247. *(N. de la A.)*

retrato de su espíritu. Este retrato es lo que aquí trato de plasmar: la *experiencia del pensamiento* en su significado para el espíritu de Nietzsche, la *confesión de sí mismo* en su filosofía.

Aunque desde hace algunos años se menciona a Nietzsche con más frecuencia que a cualquier otro pensador, aunque muchas plumas se ocupan en parte de reclutar adeptos y en parte de polemizar contra él, en los rasgos principales de su individualidad espiritual continúa siendo prácticamente desconocido. En efecto, desde que el reducido y disperso grupo de lectores que siempre tuvo y que de verdad sabía cómo leerlo ha crecido hasta convertirse en un gran círculo de adeptos, desde que amplios círculos se han apoderado de él, ha sufrido el destino que amenaza a todo escritor de aforismos; algunas de sus ideas, aisladas del conjunto y con ello sujetas a interpretaciones arbitrarias, se han convertido en lemas y consignas de todas las tendencias, que resuenan en la lucha de opiniones, en la disputa de los partidos, de los que él mismo se mantuvo alejado por completo. Cierto es que ha de agradecer a esta circunstancia su rápida fama, el ruido repentino alrededor de su callado nombre; ahora bien, lo mejor, lo absolutamente original e incomparable que tiene para ofrecer, a pesar de todo, quizá no se ha visto y haya pasado desapercibido; y hasta es posible que se haya recluido en una oscuridad más profunda que antes. Muchos lo celebran todavía con un estrépito mayor, con toda la inocencia y la ausencia de crítica de los creyentes; pero, precisamente, es a estos a quienes reclaman las amargas palabras de Nietzsche: «Habla el desilusionado. Esperaba hallar eco y solo oí elogios.» (MM, § 99).[12]

12. Véase KSA, 5, § 99, p. 91.

Ni siquiera uno de ellos ha seguido de verdad sus huellas, alejado de los otros y de sus luchas cotidianas, a solas en la conmoción de su propio interior; ni uno siquiera ha acompañado a este solitario, difícil de sondear, a este espíritu apacible pero también inquietante que, ilusionado con poder soportar lo monstruoso, sucumbió a una monstruosa locura.

Nietzsche parece hallarse en medio de aquellos que más lo elogian como un extraño y un ermitaño cuyo pie solo se equivoca en su círculo y de cuya encubierta figura ninguno alza el manto; e incluso como si se hallase entre ellos con la queja de Zaratustra en los labios: «Todos hablan de mí cuando por las noches se sientan junto al fuego, ¡pero nadie piensa en mí! Este es el nuevo silencio que he aprendido: el ruido que hacen a mi alrededor cubre con un manto mis pensamientos.»[13]

Friedrich Wilhelm Nietzsche nació el 15 de octubre de 1844 en Röcken, junto a Lützen, como único hijo de un predicador al que destinaron más tarde a Naumburg.[14] Su educación

13. Véase KSA, 4: ZA III, «De la virtud empequeñecedora», p. 212.

14. Nietzsche fue el hijo primogénito del pastor protestante Karl Ludwig Nietzsche y Franzisca Ohler, descendiente también de predicadores. En 1846 nació además una niña: Elisabeth; y en 1848, el tercer hijo del matrimonio: Joseph. En 1848 comenzaron a manifestársele al padre los primeros síntomas de la enfermedad que le atacó; al parecer, un «reblandecimiento cerebral» que sería la causa de su muerte, acaecida el 27 de julio de 1849. Apenas unos meses más tarde, a finales de enero de 1850, moría también el pequeño Joseph. Nietzsche había tenido un sueño premonitorio de esta muerte: soñó que su padre salía de la tumba para regresar a ella llevando en sus brazos al hermano pequeño.

La familia Nietzsche no se trasladó a Naumburg hasta después de la muerte del padre, que nunca fue destinado allí como párroco, según refiere Lou. Para más información sobre los primeros años de vida de Nietzsche pueden leerse sus apun-

escolar la recibió en el cercano internado de Pforta y, más tarde, como estudiante de filología clásica, en la Universidad de Bonn, donde por aquel entonces enseñaba el famoso filólogo Ritschl.[15] Estudió casi en exclusiva con Ritschl, también tuvo mucho trato personal con él y en el otoño de 1865 lo siguió a Leipzig. De su época de estudios en Leipzig data su primer contacto personal con Richard Wagner, a quien conoció en casa de la hermana de este, la esposa del profesor Brockhaus, después de estar previamente familiarizado ya con sus obras.[16] Antes incluso de su doctorado,

tes autobiográficos de juventud recogidos en el volumen *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)*. Prólogo, traducción y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid, Valdemar, 1997.

15. Friedrich Wilhelm Ritschl (1806-1876), catedrático de filología clásica en Bonn y más tarde en Leipzig, fue el verdadero «maestro vivo» del joven Nietzsche. Él motivó en gran medida que el futuro filósofo decidiera consagrarse a la filosofía. Asimismo, gracias a la mediación de Ritschl, Nietzsche consiguió una cátedra de filología en Basilea, cuando apenas contaba tan solo veinticinco años de edad. Ritschl sintió una profunda simpatía por su avezado alumno, que contribuía a que le impusiera tareas cada vez más arriesgadas y le animara a realizar numerosos trabajos. Aunque también Ritschl se separó de Nietzsche a raíz de la publicación de *El nacimiento de la tragedia*, el filósofo le guardó gran consideración y cariño durante toda su vida. En *Ecce homo* lo recordaría con estas palabras: «Ritschl —lo digo con veneración—, el único docto genial con el que me he tropezado hasta hoy.» KSA, 6, p. 295.

16. Nietzsche acababa de ser nombrado profesor asociado en la Universidad de Leipzig cuando conoció a Wagner, el 8 de noviembre de 1868, en casa del orientalista Hermann Brockhaus, casado con una hermana del compositor. Anteriormente, el 27 de octubre, había asistido a una representación de *Tristán e Isolda* y de *Los maestros cantores*. La impresión que le produjo la música de Wagner fue memorable: «Me resulta imposible ser crítico ante el contacto con esta música; toda fibra, todo nervio vibra en mí.»

En su primer contacto, Nietzsche y Wagner hablaron largamente de Schopenhauer, filósofo del que también Wagner era un apasionado admirador. Al final,

y a los veinticuatro años de edad, la Universidad de Basilea lo llamó para ocupar la cátedra del filólogo Kiessling, que se trasladó al Johanneum de Hamburgo. Nietzsche obtuvo primero una cátedra extraordinaria y poco después una ordinaria de filología clásica; además, la Universidad de Leipzig le concedió el grado de doctor sin necesidad del examen previo ni presentación de la tesis doctoral. Junto a sus lecciones universitarias se encargó también de la clase de griego en el tercer curso (el más alto) del Pädagogium, un centro de enseñanza entre instituto de secundaria y universidad en el que también enseñaban otros profesores universitarios, como el historiador de la cultura Jacob Burckhardt o el filólogo Mähly. Aquí ejerció una gran influencia sobre sus alumnos; su singular talento para cautivar y formar a los jóvenes espíritus, estimulándolos para trabajar, se desarrolló al máximo. Burckhardt dijo entonces de él que Basilea jamás poseyó un maestro semejante. Burckhardt pertenecía al más estrecho círculo de amigos de Nietzsche, en el que también se contaban el especialista en historia de la Iglesia Franz Overbeck y el filósofo kantiano Heinrich Romundt. Nietzsche compartía con los dos últimos una casa a la que, tras la publicación de las *Consideraciones intempestivas*,[17] la sociedad de Basilea le

el compositor invitó al joven docente a que lo visitase en su casa de Lucerna, «a fin de interpretar algo de música juntos y para hablar de filosofía».

17. Entre 1873 y 1875, Nietzsche fue alejándose cada vez más del estrecho círculo de los filólogos e interesándose por cuestiones tanto filosóficas como concernientes al estado cultural de la sociedad en la que vivía. Influido por Wagner y su espíritu crítico con la «actualidad», el futuro filósofo publicó cuatro escritos muy polémicos a los que denominó *Consideraciones intempestivas,* cuyos títulos son: *David Strauss, el confesor y el escritor* (1873), *De la utilidad y el inconveniente de la Historia para la vida* (1874); *Schopenhauer como educador* (1874) y *Richard Wagner en Bayreuth* (1876).

puso el sobrenombre de «La cabaña venenosa».[18] Hacia el final de su estancia en Basilea, Nietzsche vivió una larga temporada con su única hermana, Elisabeth, casi de su misma edad y casada más tarde con el amigo de juventud de Nietzsche Bernhard Förster,[19] con quien emigró a Paraguay. En 1870, Nietzsche participó en la guerra franco-alemana como enfermero voluntario; no mucho después aparecieron los primeros síntomas amenazadores de un padecimiento de la cabeza que se manifestaba con violentos dolores y náuseas que se repetían con periodicidad. Si se quiere conceder credibilidad a las manifestaciones del propio Nietzsche, hechas de viva voz, este mal sería de naturaleza hereditaria, puesto que su padre había muerto de lo mismo. A comienzos del año 1876 se sintió tan enfermo de la cabeza y los ojos que tuvieron que sustituirlo en el Pädagogium; a partir de entonces su estado empeoró de tal modo que varias veces estuvo al borde de la muerte.

18. *Die Giftbütte*: «La cabaña del veneno» o «de la ponzoña».

19. Elisabeth Nietzsche (1846-1935) contrajo matrimonio con Bernhard Förster (1843-1889) el 22 de mayo de 1885, día del cumpleaños de Wagner. El doctor Förster, maestro de profesión, nunca gozó de la simpatía de Nietzsche, quien solo lo conocía superficialmente a través de amigos comunes relacionados con Wagner. Como Elisabeth, también B. Förster era un wagneriano furibundo además de nacionalista y antisemita fanático. Una vez en Paraguay, fundó una colonia denominada Nueva Germania, compuesta de alemanes y en la que se velaba por la propagación de la raza aria. Nietzsche, que no asistió a la boda por hallarse en Venecia, envió a la pareja como regalo una valiosa lámina con el grabado de Durero *El caballero, la muerte y el diablo*, deseándoles, sin embargo, que su futuro no fuese «tan negro» como el que auguraba la litografía. Pero B. Förster se suicidó cuatro años después de su boda, el 3 de junio. Elisabeth regresó poco después a Naumburg y, a partir de entonces, cuidó de su madre y de su hermano, ya enfermo por esas fechas. En 1893, daría el primer paso para crear el célebre Nietzsche-Archiv y convertirse así en apoderada de las obras y los manuscritos de su hermano.

«Dos veces escapé hallándome ya a las puertas de la muerte, pero mi tortura es terrible y así vivo día tras día; cada jornada tiene su historia clínica.» Con estas palabras, Nietzsche describía en una carta a un amigo[20] los sufrimientos que padecía desde hacía cerca de quince años.

En vano pasó el invierno de 1876-1877 en el suave clima de Sorrento, donde estuvo en compañía de algunos amigos: desde Roma fue a visitarlo su vieja amiga Malwida von Meysenbug[21] (autora de las conocidas *Memorias de una idealista*, además de seguidora de Wagner); desde Prusia oriental, el doctor Paul Rée,[22]

20. De una carta a Paul Rée; Nassau, St. Moritz, finales de julio de 1879. KGB, II, 5, p. 430.

21. Malwida von Meysenbug (1816-1903). A pesar de su origen aristocrático y de su acaudalada familia, fue toda su vida una idealista revolucionaria, feminista y fiel seguidora de Wagner, escritora de cierto éxito y profundamente interesada en todo lo intelectual. Tras haber leído con admiración *El nacimiento de la tragedia*, conoció a Nietzsche por mediación de Cósima Wagner y mantuvo una firme amistad —enteramente maternal— con el filósofo. Lou Andreas-Salomé afirma que Malwida fue a visitar a Nietzsche en Sorrento. En realidad, había sido Malwida la que propuso a Nietzsche y Brenner, a quienes luego se añadió Rée, que viviesen todos juntos en la sorrentina Villa Rubinacci durante unos meses (desde octubre de 1876 hasta abril de 1877); se trataba de crear y de disfrutar del ambiente de una absoluta «comunidad artística y espiritual», como así fue. Cada cual pudo trabajar en lo que quiso además de dedicar tiempo a leer y a comentar en grupo las más variadas obras de la gran literatura. Malwida habría querido que Nietzsche se hubiese puesto bajo su protección de por vida, pero el filósofo clamaba una y otra vez por su independencia. La escritora fue también la confidente de Nietzsche cuando este se enamoró de Lou. La amistad entre ambos terminó definitivamente en 1884, con una Malwida desilusionada cuando el propio Nietzsche le aclaró que jamás había compartido sus ideas estético-idealistas: «Cada frase de mis escritos encierra el desprecio del idealismo», le escribirá en octubre de 1888.

22. Paul Rée (Bartelshagen, Pomerania, 1849-Engadina, 1901). Estudió derecho y más adelante filosofía, y se doctoró en 1875 en la Universidad de Leipzig.

con quien ya entonces lo ligaban la amistad y la similitud de sus afanes. A la pequeña comunidad se había unido, además, un joven de Basilea, enfermo del pecho, llamado Brenner,[23] el cual, a pesar de todo, murió poco después. Puesto que tampoco la estancia en el sur sirvió para aliviar sus dolores, en 1878 Nietzsche renunció definitivamente a su actividad docente en el Pädagogium, y, en 1879, a su cátedra en la universidad. Desde entonces su vida fue ya solo la de un ermitaño, parte en Italia —sobre todo en Génova—, parte en las montañas suizas, concretamente en Sils-Maria, pequeña aldea de la Engadina, en las inmediaciones del Puerto de Maloja.

Con ello, su *curriculum vitae* externo parece cerrado y, por decirlo así, acabado, mientras que es justo ahora cuando comienza propiamente su vida de pensador: de modo que el pensador Nietzsche, del que habremos de ocuparnos en estas páginas, solo aparece con absoluta claridad al final de estos acontecimientos. No obstante, con ocasión de los diversos períodos de su evolución espiritual, tendremos que volver con más detalle a todos estos reveses del destino y a todas estas experiencias que aquí hemos es-

Cuando su amigo Heinrich Romundt obtuvo un puesto de profesor ordinario en Basilea, para impartir clases de filosofía, Rée lo siguió allí y ambos trabaron gran amistad con Nietzsche. En 1875 apareció su primer libro: *Observaciones psicológicas*; en 1877 publicó *El origen de los sentimientos morales* y, en 1885, *El origen de la conciencia*. A finales de los años 80 estudió y se doctoró en medicina. Durante diez años trabajó como médico rural atendiendo especialmente a pacientes pobres. El 28 de octubre de 1901 murió al despeñarse por un precipicio alpino. Fue confidente intelectual y gran amigo de Nietzsche. Con Lou Andreas-Salomé mantuvo también una intensa relación fraterno-sentimental.

23. Se trata de Albert Brenner (1856-1878). Fue alumno de Nietzsche en el Pädagogium y, después, su oyente en la universidad, donde se matriculó en derecho.

bozado con tanta brevedad. Su vida y su obra se dividen fundamentalmente en tres períodos entrelazados, cada uno de los cuales comprende una década.

Diez años, de 1869 a 1879, duró la actividad docente de Nietzsche en Basilea; esta actividad filológica coincide casi por completo con el decenio en que fue prosélito de Wagner, así como con la publicación de aquellas obras influidas por la metafísica de Schopenhauer; esta fase duró desde 1868 hasta 1878, año en que, como signo de su cambio de sentido filosófico, envió a Wagner su primera obra positivista: *Humano, demasiado humano.*

Desde el comienzo de la década de 1870 había perdurado su relación con Paul Rée, que finalizó en el otoño de 1882, al mismo tiempo que acababa la redacción de *La gaya ciencia*, la última de aquellas obras de Nietzsche que aún descansan en fundamentos positivistas.

En el otoño de 1882, Nietzsche tomó la determinación de abstenerse de cualquier actividad literaria durante diez años. En este tiempo de profundo silencio quería comprobar la exactitud de su nueva filosofía, que había virado hacia la mística, y luego, en 1892, aparecer como su pregonero. Este propósito no llegó a realizarlo; antes bien, en la década de 1880 desarrolló una productividad casi ininterrumpida que, no obstante, enmudecería poco antes de concluir el decenio que él había fijado; en 1889, un violento recrudecimiento de sus dolores de cabeza puso fin a cualquier trabajo intelectual.

El lapso de tiempo existente entre la renuncia a su cátedra de Basilea y el cese de toda actividad intelectual comprende otra vez un decenio, de 1879 a 1889. Desde entonces, Nietzsche vive como un enfermo en casa de su madre, en Naumburg, después

de una estancia ocasional en el instituto del profesor Binswanger, en Jena.

Los dos retratos que acompañan a este libro[24] muestran a Nietzsche en estos últimos diez años de sufrimiento. Y ciertamente esta fue la época en que su fisonomía, todo su exterior, parece hallarse más impregnada de carácter: la época en que toda la expresión de su ser se hallaba transfigurada por una agitada e intensa vida interior que acentuaba aquello que él trataba de reservar y mantener oculto. Debo decir que ese misterio, la sospecha de una callada soledad, era la primera y poderosa impresión merced a la cual atraía la figura de Nietzsche. Al observador ocasional no se le ofrecía nada extraño; aquel hombre de mediana estatura, vestido de manera muy sencilla pero también extremadamente pulcra, con sus rasgos suaves y el liso cabello castaño peinado hacia atrás, podía pasar fácilmente desapercibido. Las finas y harto expresivas líneas de la boca quedaban cubiertas casi por entero por un gran bigote peinado hacia bajo; tenía una forma de sonreír apenas perceptible, una manera de hablar queda y un modo de andar cauteloso y ensimismado, con el que se inclinaba un poco de hombros; difícilmente imaginaríamos a aquella figura en medio de una multitud: llevaba el estigma de aquel que vive aparte, de quien vive a solas. Incomparablemente hermosas y de noble formación, hasta atraer de manera involuntaria hacia ellas la mira-

24. Se refiere a dos fotografías que datan de 1882 y que ilustraban la edición original de *Friedrich Nietzsche en sus obras*. Una de ellas es la célebre fotografía de estudio que muestra un carro tirado por Nietzsche y Rée, mientras que Lou se sitúa tras ambos empuñando un látigo. Esta fotografía aparece reproducida en la cubierta de la presente edición.

da, eran las manos de Nietzsche, de las que él mismo creía que revelaban su espíritu. En *Más allá del bien y del mal* (§ 288) hallamos una observación muy acertada al respecto: «Hay hombres que inevitablemente tienen espíritu, por mucho que quieran andarse con rodeos y pretextos y pretendan cubrir con las manos sus ojos delatores... (¡Como si la mano no fuese delatora!)»[25]

Verdaderamente revelador era también el lenguaje de los ojos. Medio ciegos y, sin embargo, no poseían nada de ese atisbar, de ese bizquear, de esa indeseable impertinencia de muchos miopes; antes bien, eran semejantes a pastores y guardianes de tesoros propios, de mudos secretos, que ninguna mirada intrusa debía rayar. Su escasa vista otorgaba a sus rasgos un raro encanto muy especial, puesto que en vez de reflejar impresiones externas y variables solo devolvían aquello que acontecía en su interior. Esos ojos penetraban en la intimidad y, a la vez, mucho más allá de los objetos cercanos, en la lejanía, o mejor: tanto en lo más próximo como en lo más lejano. Y es que, en definitiva, todo su trabajo como pensador no era sino una exploración del alma humana en busca de mundos aún por descubrir; de «sus posibilidades aún no apuradas» (MM, § 45) que nacen y perecen sin cesar. Cuando en ocasiones se mostraba tal como era, durante el curso de un excitante diálogo, entonces podía aparecer y desaparecer en sus ojos una enternecedora luminosidad; pero cuando su estado de ánimo era sombrío, la soledad hablaba melancólica, casi amenazadora a través de ellos, como surgida de honduras inquie-

25. Similar importancia concedía a sus orejas, poco comunes, pequeñas y finamente modeladas, de las que solía decir que eran los «verdaderos oídos para lo inaudito» (ZA, I, p. 25). *(N. de la A.)*

tantes, de esas profundidades en las que se hallaba siempre solo, que no podía compartir con nadie, frente a las que él mismo se sentía a menudo sobrecogido de terror y en las que finalmente naufragó su espíritu.

Una impresión similar de misterio y secreto suscitaban también los modales de Nietzsche. En la vida normal era de una gran cortesía y de una suavidad casi femenina, de una constante y benévola ecuanimidad; le agradaban las formas elegantes en el trato social y les concedía gran estima. No obstante, siempre residía en ello cierto goce en el *disfraz*; abrigo y máscara de una vida interior que casi nunca descubría. Recuerdo que cuando hablé con Nietzsche por primera vez —fue un día de primavera, en la Basílica de San Pedro, en Roma—, durante los primeros minutos me chocó y me confundió en él esa rebuscada formalidad. Pero poco duraba el engaño en ese solitario que portaba su máscara con tanta torpeza, semejante a quien llega del desierto y la montaña y se viste con el traje del hombre de mundo; enseguida afloró la pregunta que él mismo ha formulado con estas palabras: «De todo lo que un hombre *deja traslucir* podemos preguntar: "¿Qué *ocultará*? ¿De qué pretenderá desviar la mirada? ¿Qué prejuicio le animará?" Y aún más: "¿Hasta dónde llegará la sutileza de este disimulo? ¿Qué equívoco desea provocar con ello?"»[26]

Este rasgo revela únicamente el reverso de la soledad desde la que debe comprenderse toda la vida interior de Nietzsche, de un perpetuo aislamiento y un ensimismamiento excesivo.

En la medida en que aumenta, todo ser que se vuelve hacia

26. Véase KSA, 3, p. 301. *Aurora*, § 523: «Hinterfragen» («Sospechas», o «Preguntas soterradas»).

fuera se transforma en apariencia, en el simple velo de ilusión que la profunda soledad teje a su alrededor a fin de convertirse ocasionalmente frente a los ojos humanos en superficie cognoscible. «Los hombres de pensar profundo se asemejan a comediantes en el trato con los demás, ya que para ser entendidos siempre tienen que simular antes una superficie.» (HH II, § 232). Y hasta podríamos sumar también los pensamientos de Nietzsche, en cuanto expresados teóricamente, a esa superficie tras la cual, muda y abismal, descansa en lo profundo la experiencia íntima de la que surgieron. Se asemejan a la «piel que delata algunas cosas pero que oculta muchas más» (MM, § 32), «pues —dice— o bien uno oculta sus opiniones, o se oculta detrás de ellas» (HH II, § 338). Halló una hermosa caracterización para sí mismo al referirse en este sentido a quienes «se ocultan bajo el manto de la luz» (MM, § 44), de aquellos que se *ocultan* en la claridad de sus pensamientos.

Así pues, en cada período de su desarrollo espiritual hallamos a Nietzsche bajo alguna clase o forma de enmascaramiento, y siempre es esta la que mejor representa el correspondiente estadio evolutivo. «Todo lo que es profundo ama la máscara (...). Todo espíritu profundo necesita una máscara: aún más, en torno a todo espíritu profundo crece constantemente una máscara.» (MM, § 40).

«—Caminante, ¿quién eres tú? (...). Descansa aquí, (...) ¡recupérate! (...). ¿Qué necesitas para reconfortarte? (...).

»—¿Para reconfortarme? ¿Para reconfortarme? ¡Oh, tú, curioso!, ¡qué andas diciendo! Bueno, dame, te lo ruego (...).

»—¡Qué, qué! ¡Dímelo!

»—¡Una máscara más! ¡Una segunda máscara!» (MM, § 278).

Y, ciertamente, debemos aceptar que, en la medida en que el aislamiento y la relación consigo mismo se tornan más exclusivos, también en cada ocasión el significado del enmascaramiento

se hace más profundo mientras que la esencia real que se halla tras su forma externa, el ser verdadero que se oculta detrás de la apariencia, retrocede y es menos visible. Ya en *El caminante y su sombra* (HH II, § 175) se refirió a la «mediocridad como máscara». «La mediocridad es la máscara más afortunada que puede llevar el espíritu superior, porque no hace pensar a la gran masa, esto es, a los mediocres, en enmascaramiento alguno; en efecto, precisamente se la pone por ellos, para no irritarlos, y no rara vez por compasión y bondad.»[27] De esta máscara del cándido inofensivo, pasa a esa otra del horror que todavía *oculta* detrás más horror: «A veces es la *necedad misma* la máscara de un saber desdichado demasiado cierto» (MM, § 270); y, finalmente, hasta llegar a una ilusoria imagen luminosa de la divinidad que ríe y aspira a transfigurar el dolor en belleza. Así, dentro de su última filosofía mística, Nietzsche se hundió poco a poco en aquella postrera soledad en cuyo silencio ya no podemos seguirlo más, y de la que únicamente nos quedan, como símbolos y marcas características, sus sonrientes máscaras de pensamientos y su interpretación; mientras, ha llegado a ser para nosotros ese que él mismo se denominó cuando en cierta ocasión rubricó de esta manera una carta: «El eternamente extraviado.» (Carta del 8 de julio de 1881, desde Sils-Maria.)

Esta soledad íntima, este aislamiento, constituye en todas

27. Cfr. KSA, 2: HH II, *El caminante y su sombra*, § 175, «Mediocridad como máscara», p. 627. Lou Andreas-Salomé cita siempre *El caminante y su sombra* por la primera edición. El libro se incluiría más adelante en la segunda parte de HH, de ahí que actualmente se conozca como una parte más de esta obra en dos tomos.

las transformaciones de Nietzsche el marco invariable desde el que su imagen nos observa. Se halle disfrazado de un modo u otro, siempre lleva consigo «dondequiera que vaya, el desierto y la sagrada e inaccesible región fronteriza». (HH II, *Caminante*, § 337).[28] De ahí que hasta exprese el deseo de que también la existencia externa se corresponda con su solitaria intimidad cuando le escribe a un amigo (el 31 de octubre de 1880 desde Italia):[29]

«En cuanto receta y pasión natural aparece en mí, siempre con mayor claridad, la soledad; y, ciertamente, la más absoluta... El estado en el cual podemos realizar lo mejor de nosotros debe uno confeccionárselo y poderle sacrificar muchas cosas.»

Ahora bien, el motivo obligatorio de transformar ese aislamiento interno en una soledad exterior tan completa como fuera posible se lo ofreció en principio su *sufrimiento corporal*, que lo alejó de las personas e incluso solo con grandes interrupciones hacía posible la relación con sus amigos —que se trataba siempre de una rara relación entre dos.

Así pues, sufrimiento y soledad son los dos grandes rasgos fatales en la historia de la evolución de Nietzsche, más marcados cuanto más cerca nos hallamos del final; y, hasta ahí, ostentan ambos un extraño doble aspecto, un exterior *dado*, *exento de vida*, y a la vez, algo así como una necesidad *interior querida*, condicionada de manera puramente psicológica. También su sufrimiento

28. Véase KSA, 2: HH II, *El caminante y su sombra*, § 337, «Lo heroico». El texto completo del aforismo es como sigue: «Lo heroico consiste en que alguien haga algo grande (o en *no* hacer algo de manera grande) sin que se sienta en competencia *con* otros, por *delante* de otros. El héroe lleva consigo dondequiera que vaya el desierto y la sagrada e inaccesible región fronteriza.» P. 699.

29. Carta dirigida a Paul Rée, desde la localidad italiana de Stresa.

físico, en modo alguno menor que su retiro y su soledad, reflejaba y simbolizaba algo profundamente íntimo; y ello de modo tan directo que lo incorporó a su destino exterior como si se tratase de un amigo y un compañero de camino pensado para él. En cierta ocasión escribió esto con motivo de un pésame (a finales de agosto de 1881, desde Sils-Maria): «Siempre me aflige saber que sufre usted, que le falta esto y lo otro, que ha perdido a alguien, mientras que, para mí, sufrimiento y renuncia pertenecen *a lo esencial* y no, como en usted, a algo innecesario e irracional de la existencia.»[30]

A ello se refieren ciertos aforismos, dispersos en sus obras, que tratan sobre *el valor del sufrimiento para el conocimiento.*

En estos, Nietzsche describe la influencia de los estados de ánimo del enfermo y del convaleciente sobre el pensamiento; sigue con sutileza los meandros de tales estados anímicos hasta que llegan a la más elevada esfera de lo intelectual. Una enfermedad que retorna periódicamente, como era la suya, divide de manera constante un período de la vida y, con ello, también un período de pensamiento con respecto a otros que lo preceden. Proporciona, mediante esa doble presencia, las experiencias y la conciencia de dos modos de ser. Deja que las cosas y también el espíritu sean nuevas cada vez, «que tengan un sabor nuevo»,[31] según dijo Nietzsche en cierta ocasión con gran acierto, y también proporciona ojos completamente nuevos con que observar lo más acostumbrado y cotidiano. Alguien así obtiene algo de la frescura y la

30. Carta dirigida a Paul Rée.

31. Véase *Crepúsculo de los ídolos*, «La moral como contranaturaleza», 3. KSA, 6, p. 85.

claridad del rocío de una bella mañana, pues *una noche* lo mantenía separado de los días precedentes. De este modo, cada curación habría de ser para él como una palingenesia de sí mismo y, con ello, a la vez, también de la vida en torno: pues una y otra vez el dolor «queda absorbido en la victoria.»[32]

El propio Nietzsche ya indicó que la naturaleza de su dolor físico se reflejaba en cierta medida en su pensamiento y en sus obras, de modo que la estrecha dependencia entre pensamiento y sufrimiento resalta de forma más evidente cuando contemplamos su trabajo y la evolución de este como totalidad. No nos hallamos frente a esas mutaciones progresivas de la vida espiritual que acontecen a todo aquel que crece hasta alcanzar su medida natural, no se trata de las mutaciones del *crecimiento*, sino de una brusca mudanza y cambio, de un vaivén casi rítmico de estados anímicos cuyo último fundamento no parece sino nacer de un *enfermar de pensamiento y un sanar de pensamiento.*

Solo de la más profunda indigencia de su naturaleza entera, solo del más lacerante deseo de salud, surgen nuevos conocimientos. Pero apenas ha penetrado en ellos por completo, apenas se ha detenido allí y los ha asimilado como fuerza propia, lo ataca otra vez una fiebre nueva, algo como un inquieto y opresivo excedente de energía interior que, finalmente, torna su aguijón hacia sí mismo y deja que este lo haga sufrir. «El exceso de fuerza es la prueba de la fuerza», dice Nietzsche en el prólogo a *Crepúsculo de los ídolos*;[33] en semejante exceso, su fuerza atenta contra sí mis-

32. Corintios, I, 15 (54-56): «La muerte quedó absorbida en la victoria. / ¿Dónde está, muerte, tu victoria? / ¿Dónde, muerte, tu aguijón?»

33. KSA, 6, p. 57.

ma provocándose dolor, se desfoga en luchas plenas de sufrimiento, se excita con las torturas y tormentos en los que su intelecto quiere fructificar.[34] Con la orgullosa afirmación: «Lo que no me mata me hace más fuerte» (*Crepúsculo de los ídolos*, «Sentencias y flechas», § 8),[35] logra flagelarse a sí mismo, no hasta el suicidio, no hasta la muerte, sino justo hasta alcanzar aquella fiebre y aquellas heridas que tanto necesita. Esta *exigencia de dolor* se prolonga a través de toda la historia evolutiva de Nietzsche como si se tratase de su más genuino manantial espiritual; él mismo lo expresó de la manera más certera con las siguientes palabras: «Espíritu es la vida que se saja a sí misma en vida: con el propio tormento aumenta su saber, ¿ya lo sabíais? Y la dicha del espíritu es esta: ser ungido y consagrado con lágrimas como víctima del sacrificio, ¿ya lo sabíais? (...) Vosotros conocéis únicamente chispas del espíritu: ¡pero no veis el yunque que aquel es, ni tampoco la crueldad de su martillo!»[36] «Esa tensión del alma en la desdicha, (...) su estremecimiento frente a la visión de la gran catástrofe, su ingenio y valentía en el soportar, perseverar, interpretar, aprovechar la desgracia y todo cuanto de profundidad, misterio, máscara, espíritu, agudeza, grandeza le han sido otorgados al alma:

34. «¿Existe, acaso, un anhelo de lo duro, lo espantoso, lo malvado y lo problemático de la existencia surgido del placer, de la fuerza, de una salud desbordante, del exceso mismo de plenitud? (...) ¿Existen, acaso —una pregunta para médicos locos— *neurosis de la salud*?» [Solo la última frase es citada textualmente. Véase: KSA, 1, p. 16. *Ensayo de autocrítica*, 4, en: *El nacimiento de la tragedia.*] *(N. de la A.)*

35. KSA, 6, p. 60. El aforismo se titula «De la escuela de guerra de la vida».

36. KSA, 4: ZA II, «De los sabios famosos», p. 134.

¿Acaso no le fueron otorgados bajo sufrimientos, bajo la disciplina del gran sufrimiento?» (MM, § 225).

Una y otra vez aflora en los párrafos precedentes una dicotomía que llama especialmente la atención: en primer lugar, el estrecho vínculo existente en el carácter de Nietzsche entre la vida intelectual y la vida psíquica, la dependencia de su espíritu de las exigencias y agitaciones de su interior. Y después, una peculiaridad: que de tal dependencia tan estrecha tendrán que surgir siempre nuevos sufrimientos; en cada ocasión se necesita una enorme incandescencia del alma, allí donde ha de alcanzarse la más excelsa claridad, la pura luz del conocimiento; pero jamás le será lícito a dicha incandescencia desbordarse en calor bienhechor, sino que deberá herir con fuego abrasador y ardientes llamas: también a ello pertenece —como ya se expresó en la carta incluida más arriba— «el dolor como lo esencial».

Así como los sufrimientos físicos de Nietzsche fueron la causa de su aislamiento externo, también ha de buscarse en sus sufrimientos psíquicos uno de los fundamentos más profundos de su severo y agudizado individualismo, para esa estricta acentuación del «único» como el «solitario» en el sentido especial de Nietzsche. La historia del «único» es, por antonomasia, una *historia de dolor* que carece de comparación con cualquier otro tipo de individualismo; su contenido reza mucho menos «autosuficiencia» que «autoaguante». Observando el apasionado ascenso y descenso de su andadura espiritual, leemos la historia de todas las lesiones que se infligió a sí mismo; además, Nietzsche oculta una larga y dolorosa lucha heroica con su interior cuando aplica a su filosofía las osadas palabras: «Este pensador no necesita a nadie que lo refute: ¡para ello se basta a sí mismo!» (HH II, *Caminante*, § 249).

Su extraordinaria capacidad de poder acostumbrarse una y otra vez a la más dura superación de sí mismo, de poder familiarizarse una y otra vez con todo nuevo conocimiento, parece existir solo para forjar la disgregación de lo recién alcanzado cada vez de manera más catastrófica. «¡Ya llego! ¡Destruye tu cobijo y camina hacia mí!», tal es la exhortación del espíritu, y con gesto altanero se convierte a sí mismo en vagabundo y busca de nuevo la oscuridad, la aventura y el desierto con la queja en los labios: «Debo seguir avanzando con mis pies, estos pies cansados y heridos; y, porque debo, he tenido a menudo para lo bello, que no pudo detenerme, una mirada contrariada, ¡*porque* no pudo detenerme!» (GA, § 309). En cuanto se halla verdaderamente afincado en una de sus concepciones, se cumple en él mismo su palabra: «Quien alcanza su ideal, ya con eso lo sobrepasa.» (MM, § 73).[37]

El *cambio de opinión* y el *impulso de transformación* se hallan clavados profundamente en el corazón de la filosofía de Nietzsche; determinan por antonomasia la forma de ser de su conocimiento. No en vano se considera a sí mismo en la canción final de *Más allá del bien y del mal* un «luchador que demasiadas veces se ha domeñado a sí mismo, que demasiado a menudo se opuso a su propia fuerza, herido e impedido por su propia victoria».[38]

37. Compárese también con *La gaya ciencia*, § 253: «Un día alcanzamos nuestra meta y desde ese momento nos referimos con orgullo a los largos viajes que emprendimos para alcanzarla. (En realidad, ni siquiera notábamos que viajábamos.) De este modo llegamos tan lejos que en todas las etapas nos figurábamos *estar en casa*.» *(N. de la A.)* [El aforismo citado por Lou Andreas-Salomé —salvo la frase entre paréntesis— se titula «Siempre en casa». Véase KSA, 3, p. 516.]

38. KSA, 5, p. 241; se trata de los versos 25-27 de la canción final: «Desde altas montañas».

En el heroísmo de la disponibilidad para renunciar a la propia convicción, este impulso contiene, en su interior, precisamente el lugar de la *fidelidad de la convicción.*[39] «No dejaríamos que nos quemasen por nuestras opiniones», se dice en *El caminante y su sombra* (§ 333), «pues no estamos tan seguros de ellas. Pero tal vez sí porque nos sea lícito tener opiniones y porque podamos cambiarlas.»[40] Y en *Aurora* (§ 370), esta idea es expresada con hermosas palabras: «¡Jamás reprimas o silencies ante ti mismo algo que pueda ser pensado contra tu pensamiento! ¡Júralo! Es algo que pertenece a la pureza esencial del pensamiento. Tienes también cada día que liderar la batalla contra ti mismo. Una victoria o una plaza tomada no son algo que te incumba a ti, sino a la verdad, ¡pero tampoco tu derrota es algo que te incumba!» Lleva por título: «En qué medida el pensador ama a su enemigo.» Pero este amor al enemigo procede del oscuro presentimiento de que en el enemigo podría hallarse oculto un futuro compañero, y que solo al derrotado le aguardan nuevas victorias; resulta del presentimiento de que para él ese doloroso y siempre idéntico proceso psíquico de la transformación de uno mismo es la condición indispensable de toda fuerza creadora. «El *espíritu* es lo que nos salva de que nos incendiemos y nos carbonicemos por entero. (...) Purificados por el fuego, saltamos después de opinión en opinión impulsados por el espíri-

39. De ahí que él considere a las convicciones *enemigas de la verdad*: «Las convicciones son enemigos más peligrosos de la verdad que las mentiras.» (HH I, § 483) *(N. de la A.)*

40. KSA, 2: HH II, p. 698, *El caminante y su sombra,* § 333: «Morir por la verdad».

tu (...) cual *nobles traidores* de todas las cosas.» (HH I, § 637). «*Debemos* convertirnos en traidores, ejercitarnos en la deslealtad, constantemente desechar nuestros ideales.» (HH I, § 629). En la medida en que se encerró en sí mismo, este solitario tuvo —por decirlo así— que escindirse, descomponerse en cantidad de pensadores... Solo de esta manera podía vivir espiritualmente. El impulso de herirse a sí mismo fue únicamente una forma de su impulso de conservarse a sí mismo: solo arrojándose una y otra vez al sufrimiento evitaba su sufrimiento. «Invulnerable soy únicamente en mi talón. (...) Y solo donde hay sepulcros acontecen resurrecciones. Así cantó Zaratustra.» (ZA II, p. 46).[41] A él, la vida le confió un secreto: «¡Mira, le dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo.» (ZA II, p. 49).[42]

Sobre nada reflexionó Nietzsche con tanta frecuencia y con tanta profundidad como sobre este misterio de su propia naturaleza, y precisamente sobre nada podemos aclararnos mejor

41. KSA, 4: ibídem, p. 145, líneas 6, 13 y 14. «La canción del sepulcro».

42. [KSA, 4: ZA, p. 148, líneas 16-18. «De la superación de sí mismo».] Mediante este impulso, Nietzsche se convirtió, en mayor grado del que él mismo quiso alcanzar, en aquel «Don Juan del conocimiento» que caracterizó (*Aurora*, § 327) como sigue: «Posee el espíritu, la voluptuosidad y el placer de la caza y las intrigas del conocimiento —¡hasta las estrellas más altas y lejanas del conocimiento!—, hasta que, finalmente, no le queda ya nada más por cazar que lo absolutamente *lacerante* del conocimiento, semejante al bebedor que termina bebiendo absenta y aguardiente. Tan codicioso es que al final anhela el infierno; es el único conocimiento que lo *seduce*. ¡Acaso también lo desilusione, como todo lo conocido! Y entonces tendría que permanecer quieto durante toda la eternidad, clavado al desengaño y transformado él mismo en convidado de piedra, ¡con el deseo de una cena del conocimiento que nunca más le será concedida! Pues el mundo entero de las cosas ya no tiene ningún bocado que ofrecer a ese hambriento.» *(N. de la A.)*

desde sus obras que sobre ello; en el fondo, para él, todos los enigmas del conocimiento no fueron otra cosa. Cuanto más profundamente se conoció a sí mismo, menos reservado se mostró para convertir toda su filosofía en un gigantesco reflejo de su propia imagen, y más ingenuamente interpretó desde aquella la imagen de la totalidad en cuanto tal. Así como, entre los filósofos, los sistemáticos abstractos generalizaron sus propios conceptos hasta convertirlos en leyes universales, también Nietzsche generalizó su alma hasta convertirla en el alma del mundo. Pero, para trazar su retrato, no habrá necesidad de conducir otra vez todas sus teorías hacia él mismo, como se hará en los apartados que siguen a continuación.

Una cierta comprensión de ello es posible ya aquí, donde se observará a Nietzsche únicamente en relación con su índole espiritual. La riqueza de esta es tan diversa que no podría haberla obtenido sometiéndose a un orden determinado; la vivacidad y la voluntad de poder de todo talento singular e impulso espiritual conducen necesariamente hacia una concurrencia nunca sosegada de todos los talentos. En Nietzsche vivían en constante discordia, juntos y tiranizándose uno a otro, un músico de gran talento, un pensador de espíritu libre, un genio religioso y un poeta nato. El propio Nietzsche intentó aclarar desde ahí la rareza de su individualidad intelectual, y muy a menudo se explayaba sobre ello en detalladas conversaciones.

Distinguió dos grandes grupos generales de caracteres: aquellos cuyas diversas emociones e impulsos armonizan entre sí, que conforman una sana unidad, y aquellos otros cuyos impulsos y emociones se estorban y hostigan mutuamente. El primer grupo lo compara —dentro del individuo concreto— con el estado de la humanidad tribal, anterior a cualquier divi-

sión en Estados; a semejanza de aquel entonces, cada cual poseía su individualidad y su sentimiento de poder solo dentro del círculo cerrado de la tribu, igual que cada instinto lo posee en el conjunto de la personalidad cerrada, síntesis constituida por todos ellos. Las naturalezas del segundo grupo, en cambio, viven en su interior como vivirían los hombres en tiempos de una guerra de todos contra todos; la personalidad misma se diluye en cierto modo en una cantidad enorme de personalidades impulsivas, unitarias y poderosas, en una multiplicidad subjetiva. Este estado solo será superado cuando desde fuera se implante un poder más alto, una autoridad más fuerte que sepa gobernarlos a todos a semejanza de una ley estatal distributiva a la que se subordinen las demás fuerzas. Y es que aquello que en las naturalezas del primer grupo descrito era instintivo —la adecuada disposición de lo individual en el todo—, aquí, en el segundo grupo, tendrá primero que ser conquistado a fin de obligar a los tiránicos antojos particulares a que se sometan a una inflexible y rigurosa jerarquía de unos instintos sobre otros.[43]

Como podemos observar, en esto se halla el punto desde el que Nietzsche abordó la posibilidad de una *afirmación de sí mismo como totalidad a través del sufrimiento, por parte de todo individuo.* Aquí radica *in nuce* el significado originario de su posterior teoría de la decadencia, que él explicará a continuación con el pensamiento fundamental según el cual existe la

43. «*Tener que* combatir los instintos, esta es la fórmula de la *décadence*: mientras la vida asciende, es felicidad igual a instinto», dice Nietzsche (*Crepúsculo de los ídolos*, «El problema de Sócrates»), y de este modo diferencia al decadente de aquel que es señor por naturaleza. *(N. de la A.)*

posibilidad de una fortuna mayor y un grado más elevado de creación merced a un constante soportar y sufrir heridas. En una palabra: aquí se le reveló el significado del *heroísmo como ideal.* La propia y penosa imperfección lo arrancó del ideal y de su tiranía: «Nuestras carencias son los ojos con que vemos el ideal.» (HH II, § 86).[44]

«¿Qué nos hace heroicos? Enfrentarnos a la vez a nuestro mayor sufrimiento y a nuestra más alta esperanza», dice Nietzsche (GA, § 268). Y yo le añado además otros tres aforismos que él me transcribió en cierta ocasión[45] y que creo que expresan con extraordinaria precisión sus ideas:

«La antítesis del ideal heroico es el ideal del desarrollo armónico de la totalidad; ¡una hermosa antítesis y muy digna de ser deseada! Pero solo un ideal para hombres esencialmente buenos (Goethe, por ejemplo).»[46]

Además: «Heroísmo: esto es, la concepción de una persona que aspira a una meta respecto de la cual ella misma no entra ya en consideración para nada. Heroísmo es la buena voluntad para la absoluta autodestrucción.»

44. KSA, 2, pp. 410-411. «*Con qué vemos el ideal.* Toda persona capaz está aferrada a su capacidad y no puede mirar con libertad más allá de esta. Si no poseyera además su buena parte de imperfección, su virtud le impediría arribar a algún tipo de libertad ético-espiritual. Nuestras carencias son los ojos con que vemos el ideal.»

45. Carta fechada en agosto de 1882, en Tautenburg, (KGB, III, I, p. 243).

46. Cabe de paso señalar que Nietzsche considera aquí a Goethe de manera muy distinta a como lo hará algunos años más tarde (en el *Crepúsculo de los ídolos*). Aquí ve aún en él al antípoda de su propia naturaleza inarmónica; más tarde, en cambio, lo considerará un espíritu profundamente afín, que no *era* armónico, sino que *logró* la armonía mediante formación y afán para consigo mismo. *(N. de la A.)*

Y en tercer lugar: «Las personas que aspiran a la grandeza son, por lo general, malas personas; es su única manera de soportarse.» La palabra «malo», tal como anteriormente la palabra «bueno», no quiere ser entendida ni en el sentido corriente del juicio ni, desde luego, en el sentido de un juicio cualquiera, sino simplemente como la expresión de un hecho; como tal, expresa siempre en Nietzsche la «guerra interior» en un alma humana, es lo mismo que más tarde denominaría «anarquía en los instintos». En su último período creativo, de camino hacia una determinada evolución de su pensamiento, extendió la imagen de este estado anímico hasta una imagen cultural de la humanidad; las palabras clave se denominan allí: «guerra interior» = *décadence*, y «victoria» = «autodestrucción de la humanidad a fin de conseguir una *superhumanidad*». Pero, originariamente, sobre todo, en él se trataba de su propia imagen anímica.

Nietzsche diferenciaba, en efecto, entre la naturaleza armónica u homogénea y la heroica o heterogénea, como dos tipos humanos: el hombre de acción y el pensador; con otras palabras: el tipo de naturaleza opuesta a la suya y el de su propia naturaleza.

Hombre de acción lo será el individuo indiviso, el inconmovible, el hombre de instinto, el señor por naturaleza. Si este sigue su propia evolución natural, afirmará y templará su ser cada vez con mayor agudeza, mientras que descargará su fuerza arrolladora en sanas acciones. Los impedimentos que posiblemente le ponga el mundo exterior contienen a la vez un estímulo y un reto, pues nada le resulta más adecuado a su naturaleza que la valiente lucha con el exterior; en nada muestra tanto su inquebrantable salud como en su habilidad para la guerra. Ya sea su inteligencia grande o pequeña, en cualquier caso, siempre se sitúa al servicio de esta fresca fuerza vital, así como de aquello que la favorece o le

hace daño; no se opone a sus metas, no la quebranta, no sigue sus propios caminos.

Algo muy distinto sucede con el hombre de conocimiento. En vez de buscar una asociación firme de sus instintos que los proteja y los mantenga, deja que se dispersen todo lo que sea posible; cuanto más extensa sea el área que aprendan a abarcar, tanto mejor; cuanto más numerosas sean las cosas hasta las que lleguen sus antenas, cuantas más sean las que toquen, vean, oigan, olfateen, más adecuadas le parecerán a aquel para sus propósitos: para el propósito del conocimiento. Pues, para él, «la vida es un medio del conocimiento» (GA, § 324), y así es como conmina a sus camaradas (GA, § 319): «¡Nosotros mismos queremos ser nuestros experimentos y conejillos de indias!» De este modo, él mismo renuncia voluntariamente a la unidad; cuanto más polifónico es su sujeto, más le gusta:

> Agudo y tierno, vasto y fino,
> familiar y raro, sucio y limpio,
> cita de los necios y los cuerdos:
> todo esto soy yo, quiero serlo,
> ¡paloma, serpiente y puerco
> a la vez![47]

Pues nosotros, conocedores —dice—, debemos estar agradecidos «a Dios, al diablo, al cordero y al gusano que hay en nosotros (...), dotados de almas manifiestas y de almas ocultas en

47. GA, «Picardía», § 11. A los versos precede una entradilla: «Habla el refrán».

cuyas últimas intenciones nadie penetra fácilmente, cargados de razonamientos manifiestos y ocultos que a nadie le será lícito recorrer con sus pies hasta el final (...). Nosotros somos los amigos natos, jurados y celosos de la *soledad*» (MM, § 44). El conocedor tiene el alma que «posee la escala más larga y que más profundamente puede descender (...), *el alma más vasta*, la que puede correr más lejos, errar y vagar dentro de sí; (...) la que huye de sí misma, la que a sí misma alcanza en los círculos más amplios; el alma más sabia, a la que habla la necedad con mayor dulzura; (...) la que más se ama a sí misma, en la que todas las cosas tienen su corriente y su contracorriente, su flujo y su reflujo».[48]

Con un alma así, uno se transforma en un «miriápodo con mil antenas» (MM, § 205), siempre a punto de escaparse de sí mismo, a fin de expandirse en un ser ajeno: «Si uno se ha encontrado a sí mismo, tiene que aprender a *olvidarse* de cuando en cuando de sí, y luego, a encontrarse otra vez: suponiendo que uno sea un pensador. Ciertamente, a este le perjudica hallarse siempre ligado a una sola persona.» (HH II, *Caminante*, § 306). Lo mismo dicen los versos (GA, «Picardía», § 33):

¡Ya me resulta odioso tener que guiarme a mí mismo!
Me encanta, a semejanza de las bestias del bosque y del mar,
poder olvidarme de mí por un momentito,
y acurrucado, cavilar en dorado sinsentido.
Desde la distancia, finalmente, atraerme a mí mismo,
seducirme para mí.

48. KSA, 4: ZA III, «De las tablas viejas y nuevas», p. 261.

Estos versitos se titulan «El solitario», esto es, aquel que, en lo posible, se halla apartado de los requerimientos y las luchas del mundo; y es que una vida interior de esta clase será cada vez menos apta para la guerra librada con el exterior en la medida en que mayormente la arrebaten y la conmuevan las guerras, victorias, derrotas y conquistas en el interior de sus propios instintos. En la soledad de su inmersión espiritual en sí mismo y en la extensión de sus propios límites espirituales busca, ante todo, una envoltura que lo proteja cuidadosamente de los ruidosos y complicados acontecimientos vitales del exterior, pues él se encuentra aún, sin ellos, también en plena batalla; de modo que, para este tipo de conocedor valdrá la siguiente descripción: «Es un hombre que constantemente experimenta, ve, oye, sospecha, espera, sueña cosas extraordinarias; que se siente golpeado por *sus propios pensamientos como si estos llegasen de fuera* (...), como por una especie de acontecimientos y de rayos.» (MM, § 292).

Ahora bien, con ello, la disposición hostil de unos instintos contra otros en su interior no desaparece, sino que, más bien, aumenta: «Aunque quien examine los instintos fundamentales del hombre con la intención de saber hasta qué punto precisamente ellos han desempeñado, aquí sobre todo, su papel de genios inspiradores (o demonios o duendes) encontrará (...) que el mayor deseo de cada uno de tales instintos sería el de presentarse de muy buena gana *a sí mismo* como el último propósito de la existencia y como único señor de todos los instintos restantes. Pues todo instinto está ávido de dominio, y *como tal*, intenta filosofar.» (MM, § 6).

De ahí que el conocimiento del conocedor proporcione «un testimonio determinante acerca de *quién es él*, esto es, en qué orden jerárquico se disponen los instintos más íntimos de su naturaleza». (MM, § 6).

Con todo, gracias al conocimiento, esa guerra interior sufrirá una transformación que le proporcionará un nuevo significado, un significado salvador y liberador. El conocimiento proporcionó un propósito común para todos los instintos, una dirección a la que cada uno de ellos aspira en la medida en que todos los demás desean apropiarse de lo mismo. Con ello se quiebra la atomización de lo arbitrario, la tiranía del azar. Los instintos se aferran firmemente a esa «multiplicidad de su sujeto», pero la someten a un poder más elevado que les imparte órdenes como a sirvientes o instrumentos; siguen siendo salvajes y belicosos, pero, en lo que respecta al propósito de su guerra, se convertirán de manera inadvertida en héroes abocados a la lucha y a la sangre; el ideal heroico se alza en medio de su egoísmo y muestra el que, para aquellos, es el único camino posible hacia la grandeza. Así, el peligro de la anarquía es vencido en pro de una segura «estructura u organización social de los instintos y los afectos».

Me acuerdo de un pensamiento que Nietzsche expresó de viva voz y que caracteriza muy bien esa dicha del conocedor frente a la inabarcable vastedad y profundidad de su naturaleza; el placer que le provoca el hecho de que le sea lícito considerar su vida como un «experimento de quien conoce» (GA, § 324):[49] «Me ase-

49. El texto completo del aforismo 324 de GA, uno de los más importantes para conocer el interior y el vitalismo de Nietzsche, dice así: «*In media vita.* ¡No! ¡La vida no me ha decepcionado! Antes bien, de año en año la encuentro más verdadera, deseable y misteriosa, desde aquel día en que me visitó el gran liberador: ¡el pensamiento según el cual la vida podría ser un experimento de quien conoce, y no un deber, ni una fatalidad, ni una superchería! Y el conocimiento mismo: aunque para los demás sea otra cosa, por ejemplo un lecho para descansar o el camino que conduce a él, o un entretenimiento, o un pasatiempo, para mí es un mundo

mejo a una vetusta fortaleza, a prueba de tempestades, en la que hay muchos sótanos y subterráneos ocultos; no he descendido aún a mis propios pasadizos más profundos, ni tampoco he llegado todavía a mis cámaras más secretas. ¿Acaso no son estas las que cimentan todo? ¿No debería yo, desde mis profundidades, ser capaz de ascender a todas las superficies de la tierra? ¿Acaso no podríamos regresar a nosotros mismos desde cualquier lóbrego pasadizo?»

El mismo sentimiento lo transmite también el aforismo de *La gaya ciencia* (249) titulado «El suspiro del conocedor»: «¡Oh, sobre mi codicia! En esta alma no habita el desinterés, sino un yo que anhela todo, que querría ver a través de muchos individuos como con *sus* ojos, agarrarlo todo como con *sus* manos; un yo volcado aún en el rescate de todo el pasado, ¡que no desea perder nada de lo que podría haberle pertenecido! ¡Oh, sobre esta llama, mi codicia! ¡Oh, si yo pudiese volver a nacer en cien seres más!»

De esta manera, el carácter inabarcable y voraz de esa naturaleza inarmónica e «inquieta» se convierte en una poderosa ventaja: «Si quisiéramos y osásemos una arquitectura que correspondiese a la naturaleza de *nuestra* alma (...) en ese caso, ¡el laberinto sería nuestro modelo!» (AU, § 169); pero no un laberinto en el que el alma se pierda, sino más bien uno cuyas tortuosidades la impulsen hacia el conocimiento. «Aún debemos albergar el caos en nuestro interior antes de que podamos parir una estrella

de peligros y victorias en el que también los sentimientos heroicos tienen sus tarimas para el baile y sus palestras para la lucha. *La vida, un medio para el conocimiento.* ¡Con ese principio en el corazón no solo podemos ser valientes, sino incluso *vivir joviales y reír joviales*! ¿Y quién entenderá de reír bien y de vivir bien si antes no entendió bien de guerra y de victoria?»

danzarina»; estas palabras de Zaratustra[50] se aplican a aquella alma que ha nacido para transformarse en estrella, para transformarse en luz, en cuanto esta es la esencia de su genio, de su propia transfiguración. Nietzsche expuso esto bajo el título «Una especie de sombra clara» (*El caminante y su sombra*, § 258): «Muy cercana a esos grandes hombres nocturnos se halla casi con regularidad, como si estuviera ligada a ellos, un alma luminosa. Es como si fuera la sombra negativa que aquellos arrojan.»

Esa alma luminosa será mucho más brillante cuanto más poderosa y nocturna, esto es, cuanto más tiránica y peligrosa sea la naturaleza que arda en ella, que arroja todas sus pasiones como combustible en esa sagrada hoguera. La manera en que esto sucede cambiará dependiendo de cuál sea la perspectiva del conocedor sobre qué es el conocimiento. La concepción de Nietzsche a este respecto, lo que pensaba sobre qué es el «conocimiento», es diferente en cada uno de sus períodos intelectuales y, en correspondencia con ello, eso que él denominó «el orden jerárquico interior de los instintos» también se desplazará sucesivamente en el marco de la agitada lucha librada en el interior de esa rica naturaleza de genio. Puede decirse que la historia de la evolución espiritual de Nietzsche se ensambla en esencia con las imágenes cambiantes de tales desplazamientos, hasta que, en el último de sus períodos creadores, toda su vida interior se refleje en teorías filosóficas: hasta que el alma oscura y el alma luminosa se conviertan finalmente en representantes de lo humano y lo sobrehumano.

Ahora bien, a través de todas estas transformaciones, el proceso psíquico mismo aquí expuesto permanece idéntico en sus

50. KSA, 4: ZA III, Prólogo, 4-5, p. 19.

rasgos esenciales. «Si uno tiene carácter, tiene también su propia vivencia típica que siempre se repite», dice Nietzsche (MM, § 70). Esa es, pues, *su* vivencia típica siempre repetida, a la que él se impuso en todo momento alzándose sobre sí mismo, y la que, en definitiva, terminó llenándolo de orgullo y lo destruyó.

Y *tuvo* que destruirse. Pues en el mismo proceso que constantemente le aportaba curación y exaltación se ocultaba también el momento patológico de esa forma de evolución intelectual. A primera vista no llama la atención. Al contrario, podríamos creer que en una fuerza que sabe sanarse a sí misma de esta forma tendría que haber tanta salud como en la tranquila paz de un armónico despliegue de energía. En efecto, e incluso hasta una salud aún mayor, puesto que dicha fuerza se halla en situación de fortalecerse y probarse incluso en aquello que causa heridas y produce fiebre; está en situación de transformar la enfermedad y la lucha en un *estimulante* para la vida y el conocimiento, en estímulo y clarividencia para sus propósitos; *abarca* pues, sin daño, lucha y enfermedad. De esta manera, y especialmente al final, sobre todo cuando más enfermo se encontraba, es como Nietzsche quiso interpretar la historia de su sufrimiento, a saber: como la historia de una *curación*. Por lo demás, en medio de dolores y contratiempos, esa poderosa naturaleza fue capaz de sanarse y reorganizarse merced a su ideal de conocimiento. Ahora bien, tras obtener la curación, *necesitaba* otra vez con la misma necesidad los sufrimientos y las luchas, la fiebre y las heridas. Aquella fuerza, que se curó a sí misma, llamaba de nuevo; se revolvía contra sí misma, es como si de pronto rebosase a fin de derramarse después en nuevos estados patológicos. Por encima de cualquier meta intelectual alcanzada, de toda dicha que pudiera haber suscitado la curación, se hallan constantemente estas palabras: «Quien alcan-

za su ideal, precisamente por eso lo sobrepasa»,[51] pues «su exceso de dicha se le tornó insoportable» (GA, «Picardía», § 47) y se sintió «enfermo de su dicha».[52] «*Provocarse dolor.* La falta de consideración del pensamiento es a menudo el signo de una conciencia interior hostil que ansía aturdirse.» (HH I, § 581).

Así pues, la salud no es aquí la instancia superior ni dominante que transforma al elemento patológico, en tanto ente secundario, en una herramienta para uso propio, sino que ambos, salud y enfermedad, se condicionan y hasta se *contienen* mutuamente; los dos juntos presentan de hecho una singular *autoescisión* en el interior de una y la misma vida intelectual.

Una escisión interior semejante se halla en el fundamento de todo el proceso psicológico descrito. Por cierto que, en apariencia, esa divisibilidad, ese sujeto múltiple, la naturaleza de índole inarmónica, debería disolverse en una unidad más elevada, en una meta que orientase hacia una dirección. Ahora bien, ese acontecimiento se consuma *dentro* del alma escindida de tal modo que un único instinto domina sobre todos los demás; con otras palabras: la multiplicidad se reduce a una duplicidad incluso aún más profunda. Tan poco como la salud, aquí superior (comprende en sí a lo enfermo), del mismo modo comprende y gobierna de verdad el impulso dominante la totalidad interior cuando se pone al servicio del conocimiento: ciertamente, el conocedor mira hacia sí mismo con los ojos de su espíritu como a una segunda entidad,

51. MM, § 73.

52. [KSA, 4: ibídem II, «El muchacho con el espejo», p. 105.] Compárese también con *Más allá del bien y del mal*, § 224: «Nosotros (...) encontramos *nuestra* dicha allí donde *más en peligro* nos hallamos.» *(N. de la A.)*

y a pesar de ello sigue prisionero de su propio ser; tan solo se halla en disposición de dividirlo, pero no de ir más allá de él. La fuerza del conocimiento, pues, lejos de ser unificadora, es una fuerza que disocia; pero la profundidad de la ruptura engendra la *ilusión* de que la meta de todas las excitaciones se halla *fuera de estas.* Como consecuencia de semejante autoengaño, todas las fuerzas concurren emocionadas hacia el conocimiento, como si con ello tuvieran la facultad de evadirse de sí mismas y de su división.

Se creería, por lo demás, que al menos se habría alcanzado alguna clase de fusión de la totalidad de la vida (que, por una parte, la vida instintiva bajo la mirada que el conocimiento le dirige habría alcanzado un grado monstruoso de lucidez, y que, por otra parte, merced al mundo de emociones y estímulos, obtiene una vitalidad extraordinaria). Pero el resultado es precisamente el contrario, puesto que el pensamiento *anula* la inmediatez de todas las excitaciones internas, y estas, en cambio, *relajan* una y otra vez la dureza dominante del pensamiento. Así, la división de la totalidad penetra de hecho en todo lo individual cada vez con mayor extensión y profundidad.

¿Cómo puede ser que, a pesar de todo, de un autoengaño tan evidente brote una satisfacción tan elevada y de efecto tan liberador? ¿Cómo es posible que una ilusión posea la capacidad de beatificar y transfigurar al ser entero, aunque sea mediante constantes enfermedades y heridas? Con esta pregunta nos hallamos justo frente al verdadero «problema Nietzsche»; en principio, este nos remite a la secreta dependencia existente entre salud y patología que se halla en semejante problema.

Dado que la multiplicidad de instintos individuales y aislados se divide en dos entidades que, por así decirlo, se hallan una frente a otra, siendo una de ellas la que ordena y otra la que obe-

dece, el ser humano será capaz no solo de sentirse a sí mismo como un *otro*, sino también de sentirse como un ser *superior*. En cuanto sacrifica una parte de sí mismo a la otra, puede llegar a alcanzar una *exaltación religiosa*. En las conmociones de su espíritu, en las que cree realizar el ideal heroico de su propia renuncia y entrega, provoca la erupción *en sí mismo de una pasión religiosa*.

De todas las grandes dotes espirituales de Nietzsche, ninguna está ligada de modo tan profundo e inflexible con el conjunto intelectual de su organismo como su genio religioso. ¡Otra época cualquiera, otro período cultural, seguro que no habrían permitido que ese hijo de párroco se convirtiera en pensador! Sin embargo, bajo las influencias de nuestro tiempo, su espíritu religioso adoptó la dirección del conocimiento y satisfizo aquello que instintivamente anhelaba con más apremio —como la expresión más natural de su salud— solo de forma patológica; esto es, lo logró únicamente por medio de un replegarse hacia sí mismo en vez de acudir a un poder vital incomprensible y existente en el exterior. Así, alcanzó precisamente lo contrario de aquello a lo que aspiraba: no una unidad superior de su ser, sino su más íntima división; no la fusión de todas las emociones e instintos en un individuo unitario, sino su partición en un «dividuo». Alcanzó, desde luego, una salud, pero con los medios de la enfermedad; una adoración real, pero con los medios de la ilusión; una afirmación de sí mismo y una elevación de sí mismo reales, pero por medio de un constante herirse a sí mismo.

Por eso residen en el poderoso instinto religioso —fuente de la que en Nietzsche nace todo el conocimiento—, insolubles, amarrados en un nudo, el *propio sacrificio* y la *propia apoteosis*, la crueldad de la propia *destrucción* y la plenitud de la propia *deificación*, lacerante padecimiento y victoriosa curación, ardiente

embriaguez y gélida lucidez. Aquí sentimos la estrecha ligazón de los opuestos que perpetuamente se determinan; sentimos la exuberante y voluntaria caída de las fuerzas excitadas y tensadas al máximo en el caos, lo oscuro y lo espantoso; y después, surgir de todo ello un impulso hacia lo luminoso y sensible, el impulso de una voluntad que «se libera de la opresión de la plenitud y de la sobreabundancia, del sufrimiento de los opuestos que se hallan en su interior»...[53] un caos que quisiera engendrar un dios, que *debe* engendrarlo.

«En el hombre se reúnen *criatura* y *creador*; en el hombre hay materia, fragmento, exuberancia, barro, desechos, estupidez, caos; pero en el hombre se halla también el creador, el escultor, la dureza del martillo, la divinidad contempladora y el séptimo día...» (MM, § 225). Y aquí se muestra que el sufrimiento constante y la constante deificación de sí mismo se determinan recíprocamente, puesto que cada uno de ellos engendra una y otra vez a su contrario. Así lo interpretó Nietzsche en la historia del rey Viçvamitra,[54] «quien, después de mil años de martirizarse a sí mismo, adquirió tal sentimiento de poder y tal confianza en su propia persona que se propuso construir *un nuevo Cielo*: (...). Todo aquel que alguna vez construyó un "nuevo Cielo", antes halló la fuerza necesaria para ello en su *propio infierno*...» (GM III, § 10). Otro pasaje donde evoca otra vez la leyenda se halla en *Aurora* (§ 113), y sucede directamente a la descripción de aquellos sufridores sedientos de poder que, como el objeto más digno de su ansia vio-

53. En la nueva edición de *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música*, «Ensayo de autocrítica», XI. *(N. de la A.)*

54. Filósofo asceta del Veda.

lentadora, se eligieron a sí mismos: «El triunfo del asceta sobre sí mismo, su mirada dirigida hacia el interior, que ve al hombre dividido en sufridor y espectador, y que a partir de ahí solo mira hacia el mundo exterior para recoger la leña con que alimentar la propia pira; esta es la última tragedia del *instinto* de distinción en el que no queda ya más que una persona que se *carboniza* a sí misma.» Este apartado, que contiene la descripción de todos los ascetas que ha habido hasta la fecha y sus motivos, termina con una observación: «¿De verdad el movimiento circular hacia la distinción habrá llegado realmente a su fin y se ha cerrado con el asceta? ¿No podría ese círculo ser recorrido por segunda vez desde el principio manteniendo el férreo ánimo fundamental del asceta y a la vez el del dios compasivo?»

En *Humano, demasiado humano* (I, § 137), Nietzsche dice al respecto: «Existe una *obstinación en contra de sí mismo* a cuyas manifestaciones más sublimes pertenecen algunas formas de la ascética. Ciertos hombres tienen, desde luego, una necesidad tan grande de ejercitar su violencia y ansia de dominio que (...) finalmente acaban por tiranizar *ciertas partes de su propio ser* (...). Esta destrucción de su ser, esta burla hacia su propia naturaleza, este *spernere se sperni*[55] del que tanto uso han hecho las religiones es propiamente *un grado muy elevado de la vanidad.* (...) El hombre siente un verdadero placer en violentarse a sí mismo mediante aspiraciones desmesuradas y en *deificar después en su alma a este algo exigente y tiránico.*» Y en el aforismo 138: «En definitiva, lo que al hombre le importa es la descarga de su emoción; entonces,

55. *Spernere se sperni*: «desprecio a ser despreciado» (Bernhard von Clairvaux). Goethe lo cita en su *Viaje a Italia*, posible fuente de donde lo tomó Nietzsche.

a fin de aliviar su tensión, junta todas las lanzas del enemigo y las hunde en su pecho.» Y en el 142: «Flagela la deificación de sí mismo con desprecio de sí y crueldad, le regocija la salvaje tumultuosidad de sus deseos, (...) sabe tender una trampa a sus pasiones; por ejemplo, ese extremo deseo de dominio, de modo que, de pronto, se torna sumamente humilde y, mediante la violencia del contraste, su alma acosada se exaspera; (...) se trata, en definitiva, de una especie rara de goce, ese al que aspira, pero tal vez solo sea ese placer en el que se anudan todos los demás. Novalis, una gran autoridad en cuestiones de santidad por experiencia e instinto, expresó en cierta ocasión todo este misterio con suma ingenuidad: "Sorprende bastante que los hombres no se hayan dado cuenta hace ya mucho tiempo de la asociación y el parentesco íntimo existente entre voluptuosidad, religión y crueldad."»

De hecho, un estudio profundo de Nietzsche será, en sus rasgos principales, un estudio *psicológico-religioso*, y solo en la medida en que se aclare este ámbito de la psicología de la religión arrojará también destellos de claridad sobre el significado de su ser, de sus sufrimientos y de su modo de beatificarse a sí mismo. En cierto modo, toda la evolución de Nietzsche proviene de su pérdida de la fe religiosa, esto es, de la «emoción por la muerte de Dios»; esta tremenda emoción que resuena hasta en la última obra que Nietzsche escribió ya en el umbral de la locura, en la cuarta parte de su *Así habló Zaratustra*: «La posibilidad de hallar un sustituto[56] para "el Dios perdido" en las diversas formas de la deifica-

56. Véase en *La gaya ciencia* («Picardía, argucia y venganza», § 38) este texto sobre el destino del hombre, consumado en la creación de Dios por parte de la criatura humana.

ción de sí mismo», tal es la historia de su espíritu, de sus obras, de su enfermedad. Es la historia de la «inclinación religiosa en el pensador», que sigue siendo poderoso incluso después de que el Dios al que se dirigía fuera destruido y al que pueden aplicarse las palabras de Nietzsche (HH I, § 223): «El sol se ha puesto, pero el cielo de nuestra vida todavía arde y refulge gracias a él, aunque ya no podamos verlo.» Léase además, sobre este tema, el conmovedor arrebato de «El loco» en la *Gaya ciencia* (§ 125).[57] «"¿Dón-

«Habla el piadoso:
"¡Dios nos ama, puesto que nos creó!"
"¡El hombre creó a Dios!" —añade vuestro enemigo.
¿Y acaso no ha de amar lo que creó?
¿Tendrá que negarlo *porque* lo creó?
Esto cojea, esto trae la pezuña del diablo.» *(N. de la A.)*

57. El texto citado por L. A. Salomé difiere un tanto del original y está fragmentado. Transcribimos el apartado entero puesto que, además, pasa por ser uno de los más relevantes de la obra de Nietzsche: «*El loco.* ¿No habéis oído hablar de aquel loco que, en la claridad del mediodía, encendió un farol, corrió al mercado y no cesaba de gritar: "¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!"? Como precisamente allí paraban muchos que no creían en Dios, provocó entre ellos una carcajada. "¿Acaso se ha perdido? —preguntó uno—. ¿Se ha extraviado como un niño? —dijo otro—. ¿O es que se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha echado a la mar? ¿Ha emigrado?", así gritaban y reían. El loco saltó entre ellos y los taladró con su mirada. "¿Adónde ha ido? —exclamó—. Os lo diré. *Nosotros lo hemos matado*, ¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero, ¿cómo pudimos hacerlo? ¿Cómo pudimos desecar el mar? ¿Quién nos proporcionó la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos después de desprender la tierra de las cadenas del sol? ¿Hacia dónde se dirige esta ahora? ¿Hacia dónde nos dirigimos nosotros? ¿Lejos de cualquier sol? ¿Acaso no caemos sin cesar? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante y hacia todas partes? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Acaso no erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos engulle el espacio vacío? ¿Acaso no hace más frío? ¿No viene la noche constantemente y siempre solo la noche? ¿Habrá que encender faroles a mediodía? ¿No oímos ya el rumor de los enterradores que

de está Dios? —exclamó—. ¡Yo os lo diré! *¡Nosotros lo hemos matado!*, ¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! (...) ¿No oímos ya el rumor de los enterradores que han enterrado a Dios? ¿No percibimos ya el olor de la corrosión divina? ¡También los dioses se corrompen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos, los más asesinos de entre los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que jamás poseyó el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos; ¿quién nos limpiará esta sangre? ¿Con qué aguas podríamos purificarnos? (...) ¿Acaso la grandeza de este acto es demasiado

han enterrado a Dios? ¿No percibimos ya el olor de la corrosión divina? ¡También los dioses se corrompen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos, los más asesinos de entre los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que jamás poseyó el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos; ¿quién nos limpiará esta sangre? ¿Con qué aguas podríamos purificarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendríamos que inventar? ¿Acaso la grandeza de este acto es demasiado grande para nosotros? ¿No tendríamos nosotros mismos que transformarnos en dioses, a fin de parecer dignos de ello? Nunca hubo hecho tan grande, y todo aquel que nazca después de nosotros pertenecerá, en virtud de dicho acto, a una Historia más grande que la Historia que hubo hasta ahora." Aquí enmudeció el loco y miró a quienes lo escuchaban; también ellos guardaron silencio y lo miraron extrañados. Finalmente, el loco arrojó el farol al suelo, de modo que se partió en pedazos y se apagó. "Llego demasiado pronto —dijo entonces—, aún no es tiempo. Este gigantesco acontecimiento está ya de camino y continúa avanzando; todavía no ha llegado a los oídos humanos. El relámpago y el trueno requieren tiempo, la luz de las estrellas requiere tiempo, los hechos requieren tiempo incluso después de haber acaecido para ser vistos y oídos. Este acontecimiento se halla tan alejado de ellos como lo están las estrellas más lejanas, y, sin embargo, *¡es algo que han hecho ellos!*" Cuentan, además, que ese mismo día el loco entró en varias iglesias y entonó en ellas su *Requiem, aeternam deo*. Y que, expulsado e interrogado, siempre replicaba lo mismo: "¡Qué otra cosa son estas iglesias sino las criptas y los mausoleos de Dios!"» (GA, § 125).

grande para nosotros? ¿No tendríamos nosotros mismos que transformarnos en dioses, a fin de parecer dignos de ello? Nunca hubo hecho tan grande, y todo aquel que nazca después de nosotros pertenecerá, en virtud de dicho acto, a una Historia más grande que la Historia que hubo hasta ahora."»

Nietzsche respondió a esta erupción de tormento y nostalgia en su último período creativo con estas palabras de Zaratustra (I, final): «Muertos están todos los dioses, ¡ahora queremos que viva el superhombre!» Con ellas expresó asimismo el fundamento más íntimo del alma de su filosofía.

La nostalgia de Dios engendrará, en su tormento, un apremiante anhelo de una creación-de-Dios, y esta se manifestará necesariamente en la deificación de sí mismo. Al observar el fenómeno religioso, Nietzsche descubrió con mirada certera el más individual de los anhelos: la voluntad de la más elevada apoteosis de sí mismo, el deseo del mayor éxtasis espiritual alcanzable. Este individualismo, que constituye el núcleo del fenómeno religioso, este «sublime egoísmo» que rebosa libre e ingenuamente de todo lo religioso en tanto cree remitirse a una vida o poder divino otorgado desde fuera, fue devuelto en él, el «conocedor», hacia sí mismo. Y de este modo logró apropiarse también en su interior de la ausencia de Dios a la que la razón lo obliga, extrayendo una conclusión apropiada: «*Si* existieran los dioses, ¡cómo iba a soportar yo no ser un Dios! *Luego* no existen los dioses.» Estas palabras se hallan en la segunda parte de *Así habló Zaratustra*;[58] y guardan relación con estas otras: «¡Y habrá adoración incluso en tu vanidad!»[59]

58. KSA, 4, ZA I, «En las islas afortunadas», p. 110.
59. Ibídem, II, «De los sublimes», p. 152.

En ellas se expresa todo el peligro que se cierne sobre el «único» y «solitario» que tiene que dividirse y multiplicarse. «Uno solo a mi lado es siempre demasiado para mí. (...). Uno y uno cada vez, ¡a la larga hacen dos!»[60]

Su comportamiento frente a esta dualidad, cómo se defendía contra ella o cómo se le entregaba, y a la que buscaba siempre condiciona las transformaciones de su conocimiento tanto como la singularidad de sus diversos períodos espirituales, hasta que, finalmente, su dualidad acabó siendo para él una alucinación y una visión, una presencia corpórea que devastó su espíritu y asfixió su inteligencia. Pronto dejó de defenderse contra sí mismo: este fue el drama dionisíaco del «destino del alma» (GM, Prólogo, XIII)[61] en el propio Nietzsche. La soledad de la vida interior en la que el espíritu quiere evadirse de sí mismo en ninguna parte es más profunda y dolorosa que al final. Podría decirse que el muro más recio en ese funesto alzar muros contra sí mismo sería una ilusión divina, luminosa y sutil que revolotea a su alrededor, un espejismo que le difumina y oculta los propios límites. Cada salida hacia el exterior volverá a conducirlo una y otra vez a la profundidad de ese yo suyo que, finalmente, se transformará en dios y mundo, en cielo e infierno. Cada salida, pues, le induce a dar un paso más en su profundidad postrera y en su ocaso.

60. Ibídem, I, «Del amigo», p. 71.

61. *La genealogía de la moral*: en KSA, 5, Prólogo § 7-8, p. 255. El contexto de la expresión es este: «Pero el día en que digamos de todo corazón: "¡Adelante! También nuestra vieja moral pertenece *a la comedia*", habremos descubierto una nueva trama y una nueva posibilidad para el drama dionisíaco del "destino del alma".»

Estos rasgos fundamentales del carácter de Nietzsche contienen las causas de esa mezcolanza de *exaltación* y *refinamiento* que hallamos en lo más grande y significativo de su filosofía, a semejanza de un aderezo elaborado con alguna especia picante. Y, desde luego, picante en extremo parecerá al paladar aún incorrupto de espíritus jóvenes y sanos, o también a quienes, cobijados en la apacible quietud de sus creencias, plenas de fe, jamás sintieron en sus propias carnes el terrible combate y el fuego de un espíritu libre con inquietudes religiosas. Pero ello es también lo que en tan gran medida ha convertido a Nietzsche en el filósofo de nuestro tiempo, ya que en su persona adquirió una forma arquetípica de lo que conmueve el fondo de nuestra época: esa «anarquía en los instintos»[62] de las fuerzas creadoras y religiosas que de manera tan violenta ansían saciarse y que no pueden contentarse con las migajas que caen para ellas desde la mesa del conocimiento moderno. Que no se contenten con aquellas, pero que tampoco renuncien a su posición frente al conocimiento —tan insatisfechas en su deseo apasionado como infatigables en la indigencia y la renuncia—, tal es el rasgo más grande y conmovedor en el cuadro de la filosofía de Nietzsche. Ello es también lo que se manifiesta siempre en nuevas versiones: en una hilera de poderosos intentos de resolver este problema de la tragedia moderna, el enigma de la Esfinge moderna y de la caída al abismo.

Por eso, será al *hombre* y no al *teórico* al que debemos dirigir nuestra mirada si es que queremos conducirnos con acierto en

62. Véase KSA, 6: CI, «El problema de Sócrates», p. 69. Nietzsche atribuía a Sócrates —en su opinión, paradigma de tipo decadente por excelencia— esa «anarquía de los instintos».

la obra de Nietzsche; de ahí que el beneficio, el resultado de nuestras consideraciones, no consista en la adquisición de una nueva imagen teórica del mundo en su verdad, sino del cuadro de un alma humana representada en su combinación de grandeza y enfermedad. En principio, parecería que el significado filosófico en las transformaciones de Nietzsche se debilitase, puesto que siempre se trata de la representación del mismo proceso interior. Pero este adquiere cada vez más hondura y sutilidad porque el cambio de perspectivas afecta constantemente a lo esencial. No solo cambian así los trazos externos de una teoría, también todo el ambiente, el aire, la iluminación, se transforman con aquellos. Mientras oímos cómo los pensamientos se refutan entre sí, contemplamos mundos que se hunden y otros nuevos que nacen. Es precisamente aquí donde reside la verdadera originalidad del pensamiento de Nietzsche: a través del médium de su naturaleza, que todo lo invierte hacia sí misma y hacia sus necesidades más íntimas, pero que también se pierde en todo abandonándose con entrega, se abren en él aquellas experiencias y resultados de mundos intelectuales que nosotros solo acariciamos con la razón, sin que jamás extraigamos nada de sus profundidades, y sin que, aun poseyéndolos, nos sintamos creadores. Considerado desde un punto de vista teórico, Nietzsche se sustenta con frecuencia en modelos y maestros extranjeros; si bien eso que a estos les otorgó *su* madurez, su grado de producción, solo supondrá en aquel la ocasión para alcanzar la propia productividad.[63] El mínimo contac-

63. Incluso si prescindimos de aquellos pensadores que determinaron directamente las distintas fases de la evolución de Nietzsche, podemos encontrar ya muchas de sus ideas en pensadores anteriores. Sobre este hecho, insustancial en lo

to que recibía su espíritu bastaba para encender en él un derroche de vida interior, de pensamientos y vivencias. Él dijo en una ocasión: «Hay dos especies de genio: una que, ante todo, fecunda y quiere fecundar, y otra que de buena gana se deja fecundar.» (MM, § 248). Sin duda alguna Nietzsche pertenecía a esta última especie. En su naturaleza intelectual yacía —elevado a su máxima grandeza— algo femenino;[64] pero él es genio en tal medida que casi parece indiferente de dónde recibe el primer estímulo. Cuando leemos en conjunto lo que ha fertilizado su tierra, obtenemos algunas semillas insignificantes; pero si nos adentramos en su filosofía, susurra a nuestro alrededor un bosque de árboles espléndidos de sombra, nos envuelve la pródiga vegetación de una gran naturaleza salvaje. La superioridad de Nietzsche reside en que toda semilla que cae en su interior recibe a cambio lo que él mismo consideraba el rasgo distintivo del verdadero genio: «Un nuevo suelo fecundo y feraz con una fuerza virgen aún por aprovechar.» (HH II, *Caminante*, § 118).

que respecta al verdadero significado de Nietzsche, han armado mucho ruido recientemente gentes en cuyas manos cayó nada más que por casualidad este o aquel libro filosófico. En el presente escrito prescindimos de forma deliberada de la referencia al puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía, ya que ello exigiría previamente un estudio sistemático del valor objetivo de cada una de sus teorías, algo que debe reservarse para un trabajo más específico. *(N. de la A.)*

64. A veces, cuando Nietzsche percibía esto de manera especial, se mostraba propenso a considerar al genio femenino como el único auténtico. «Los animales piensan sobre las hembras de otra forma que los humanos; para aquellos, la hembra es el ser productivo. (...) El embarazo hace a la hembra más dócil, más paciente, más temerosa, más dispuesta a someterse; y, de la misma forma, el embarazo espiritual engendra el carácter de los contemplativos, que se halla emparentado con el carácter femenino: son las madres masculinas.»(GA, § 72). *(N. de la A.)*

SEGUNDO APARTADO

SUS TRANSFORMACIONES

Lema:
«La serpiente que no puede cambiar de piel sucumbe.
Lo mismo sucede con los espíritus a los que se les impide
que cambien de opinión: dejan de ser espíritus.»
(*Aurora*, § 573)

La primera transformación con la que Nietzsche tuvo que luchar en su vida intelectual queda muy atrás, en el crepúsculo de su niñez, o mejor dicho, en sus años de adolescencia.

Se trata de la ruptura con la fe eclesiástica cristiana. Esa separación rara vez se menciona en sus obras. A pesar de ello, puede considerarse como el punto de partida de sus transformaciones porque vierte una luz característica sobre la singularidad de su evolución. Sus comentarios sobre este asunto, del que pude hablar con él de manera especialmente detallada, incidían principalmente en los motivos que provocaron la ruptura con la fe. Suele ser algo bastante común que, en principio, la mayoría de las personas con inquietudes religiosas se vean obligadas a renegar de su fe solo por razones de índole intelectual, lo que suele acontecer en medio de una dolorosa agonía. Pero, en los casos más raros, donde el primer distanciamiento brota de la sensibilidad misma, el proceso acaece sin lucha y sin dolor: el intelecto disecciona únicamente aquello que ya había muerto anteriormente, que era cadáver. En el caso de Nietzsche, hallamos un singular cruce de ambas posibilidades: ni fueron solo motivos intelectuales los que inicialmente lo liberaron de las creencias recibidas, ni tampoco la antigua fe dejó de corresponder a las necesidades de su sensibilidad. Antes bien, Nietzsche acentuaba una y otra vez que el cristianismo de la casa parroquial paterna había dotado su

carácter más íntimo de «suavidad y blandura, a semejanza de una piel sana»; y que cumplir con todos sus mandamientos le pareció tan fácil como seguir la propia inclinación. Nietzsche consideraba este «talento» suyo para toda religión, por así decirlo, innato e inalienable, una de las causas de la simpatía que todavía le inspiraban los auténticos cristianos incluso en la época en que ya lo separaba de ellos un profundo abismo espiritual.

El oscuro instinto que por primera vez anegó el ámbito de aquellas creencias tan queridas y preciosas despertó precisamente en el seno de ese sentimiento de familiaridad, en ese cálido «hogar» del que el ser de Nietzsche se sentía rodeado. En el portentoso proceso de llegar a ser él mismo, su espíritu anhelaba los combates psicológicos, los sufrimientos y las conmociones; necesitaba eso que *seducía* a su alma con la disolución de aquel estado de paz y tranquilidad, pues su fuerza creadora dependía de la emoción y de la exaltación de su interior: es aquí cuando aparece por primera vez en la vida de Nietzsche la figura del *alientadolores*[65] en la «naturaleza decadente».

«En períodos de paz, el hombre belicoso se abalanza sobre sí mismo» (MM, § 76), y se destierra a sí mismo a una región de pensamientos extraños en la que su único destino es errar eternamente sin tregua ni descanso. Pero en ese desasosiego tiende a vivir desde entonces en Nietzsche un anhelo insaciable que ansía el paraíso perdido, mientras que el desarrollo de su espíritu lo empuja a alejarse de él cada vez más en línea recta.

65. *Alientadolores* podría ser una traducción adecuada del término *Schmerzheischenden*: en referencia a quien busca con pasión el dolor. Otro sentido muy aproximado sería «masoquista».

En una conversación sobre las transformaciones que ya había dejado tras de sí, Nietzsche dijo medio en broma: «Pues sí, de este modo comienza la carrera y así prosigue... ¿hasta dónde? Cuando se ha recorrido todo el camino, ¿hacia dónde correremos? Si se agotasen todas las combinaciones posibles, ¿qué sucedería entonces? ¿Acaso no tendríamos que volver a la fe? ¿Quizá a la fe *católica*?» Y el pensamiento de fondo que se oculta detrás de esta observación abandona su escondite en las siguientes palabras, esta vez expresadas ya con seriedad: «En todo caso, el círculo podría ser más verosímil que el estado de inmovilidad.»

Un movimiento que jamás se detiene, que constantemente refluye en sí mismo, tal es en verdad la característica específica del pensamiento de Nietzsche. Las posibilidades combinatorias no son infinitas; por el contrario, son muy limitadas, pues el impulso motor que siempre empuja hacia delante, que se lacera a sí mismo sin dar tregua a los pensamientos, concuerda de manera absoluta con la idiosincrasia íntima de su personalidad: de modo que incluso cuando los pensamientos parecen divagar, permanecen firmemente vinculados al mismo proceso psicológico que una y otra vez los obliga a someterse a las necesidades dominantes. Veremos en qué medida la filosofía de Nietzsche describe efectivamente un círculo y cómo, a modo de conclusión, en algunas de sus más íntimas y secretas experiencias intelectuales, el *hombre adulto* se acerca de nuevo al *muchacho* que fue, de manera que las siguientes palabras podrían servir para caracterizar la andadura de su filosofía: «¡Mira, un río que tras muchos meandros fluye de nuevo hacia la fuente!»[66]

66. KSA, 4; ZA III, «De la virtud empequeñecedora», p. 211.

No es ninguna casualidad que, en su último período creador, Nietzsche fuera a parar a su doctrina mística del eterno retorno: la imagen del *círculo, de un cambio eterno en una repetición eterna*, pende como un símbolo mágico y un signo esotérico sobre el portal de entrada a sus obras.

De «primer juego literario infantil» (GM, Prólogo, VI) califica Nietzsche a un ensayo suyo de adolescencia: *Sobre el origen del mal*,[67] en el que, «como es justo», convirtió a Dios en «*padre* del mal».[68] También de palabra mencionó aquel ensayo como prueba de que ya se entregaba a cavilaciones filosóficas en

67. Tal escrito no se ha conservado. Nietzsche lo habría compuesto, si atendemos a la edad mencionada, en el año 1857, época de la que data un ensayo autobiográfico al que el futuro filósofo consideraría su «primer libro»; se trata del texto titulado: *De mi vida*. En este, el muchacho de trece años repasa su corta biografía así como toda su obra escrita hasta entonces: poemas, sobre todo, pero no menciona el escrito sobre el origen del mal. Véase al respecto el siguiente volumen: Friedrich Nietzsche, *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)*. Edición citada. A. Sánchez Pascual, en su edición de *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, p. 187, llama la atención sobre un fragmento póstumo de 1878 que dice así: «De niño vi a Dios en su gloria —primer escrito filosófico sobre la génesis del demonio (Dios se piensa a sí mismo, pero solo puede hacerlo mediante la representación de su antítesis). Tarde melancólica. Función religiosa en la capilla de Pforta, lejanos sones de órgano.» Según ello, el escrito datar ía del primer año de Nietzsche como estudiante en Pforta, esto es, quizá del primer semestre de 1858.

68. Para todo el pasaje véase: KSA, 5: GM, Prólogo, 3, p. 249. El fragmento completo dice así: «De hecho, siendo yo un muchacho de trece años, ya me interesaba el problema del origen del mal: a este le dediqué, en una edad en que "tenemos el corazón dividido, mitad y mitad, entre los juegos infantiles y Dios", mi primer juego literario infantil, mi primer ejercicio de caligrafía filosófico. Y en lo que respecta a mi "solución", que por aquel entonces aporté al problema, concedí a Dios el honor y, como es justo, lo convertí en *padre* del mal.» «Tenemos el corazón...» Versos 3.781-3.782 de *Fausto*.

una época en la que aún se encontraba bajo el yugo de las obligaciones filológicas que le exigía el internado de Pforta.[69]

Si seguimos a Nietzsche desde su infancia a través de los años escolares, y luego continuamos a lo largo de su extenso período de actividad filológica, advertiremos con claridad también en este caso cómo desde el principio su evolución —concebida desde un punto de vista meramente externo— se desarrolló bajo el influjo de una cierta coacción impuesta por voluntad propia. Ya la estricta formación filológica debió de ejercer aquella coacción sobre el fogoso espíritu del joven, cuyas abundantes fuerzas creadoras se dilapidaban con semejante actividad. De manera especial, esto vale para la orientación adoptada por su maestro Ritschl. Precisamente con este, tanto por parte del método como por parte de los problemas, se dirigía el punto de mira hacia relaciones formales y correspondencias externas, mientras que se dejaba a un lado el significado interno de la obra escrita. Ahora bien, dada la singularidad del carácter de Nietzsche, fue sintomático que más tarde extrajera sus problemas exclusivamente del mundo interior y que propendiera a someter lo lógico a lo psicológico.

Y, sin embargo, fue justo aquí, en esa severa disciplina y en ese suelo pedregoso, donde su espíritu trajo con precocidad frutos maduros y donde rindió de manera extraordinaria. Una hilera de magníficos trabajos filológicos[70] jalona el camino desde sus

69. Nietzsche fue alumno del prestigioso internado durante seis años: entre octubre de 1858 y septiembre de 1864.

70. Los trabajos filológicos de Nietzsche son: «Sobre la historia de la colección de sentencias de Teógnides», en: *Rheinischen Museum*, vol. 22; «Aportaciones a la crítica de los líricos griegos I. "El lamento de Dánae", de Simónides», en: *Rhein. M.*, t. 23; «Las fuentes de Diógenes Laercio», en: *Rhein. M.*, t. 23 y 24; «Analecta

años de estudiante hasta la cátedra en Basilea. No es improbable que un desencadenamiento demasiado prematuro de toda la riqueza del espíritu de Nietzsche mediante el estudio de la filosofía o de las artes lo hubiese inclinado, ya desde un principio, a aquel desenfreno al que se acercan algunas de sus últimas obras. Pero así, la fría y severa filología se ocupó de sujetar la rienda que mantenía unidos y concentrados sus «desordenados instintos» durante una larga temporada, de modo que actuó como un cepo para todo lo que aún permanecía dormido.

Hasta qué grado, sin embargo, esos fuertes talentos que dejaba sin atender lo torturaban y molestaban mientras se entregaba a sus estudios profesionales era algo que, cuando menos, Nietzsche sentía como un profundo dolor. Sobre todo, lo dominaba la obsesión por la música, obsesión de la que no podía deshacerse; así, a menudo tenía que escuchar notas cuando en realidad hubiera querido escuchar pensamientos. Su intensa inclinación lo acompañó a través de los años cual un sordo lamento hasta que sus dolores de cabeza le impidieron todo ejercicio musical.

Por lo demás, a pesar de lo grande que fuera el contraste existente entre la labor filológica de Nietzsche y su posterior labor

Laertiana», en: *Rhein. M.*, t. 25; «Aportaciones a las fuentes y a la crítica de Diógenes Laercio». Escrito de congratulación del Instituto Pedagógico de Basilea. Basilea, 1870. —«Certamen quod dicitur Homeri et Hesiodi e codice Florentino post H. Sthepanum denuo ed. F.N.», en: *Acta Societatis philologae Lipsiensis*, ed. Fr. Ritschl, vol. I; además, el tratado florentino sobre *Homero y Hesíodo*, su estirpe y su combate, en: *Rhein. M.*, t. 25 y 28. También se debe a Nietzsche el «Registro» de los primeros 24 tomos del *Rheinischen Museum*, que compiló según las disposiciones de Ritschl. *(N. de la A.)* [La relación de trabajos filológicos de Nietzsche es incompleta: véase al respecto el volumen *De mi vida*.]

filosófica, no faltan numerosos rasgos conciliadores que se transfirieron de un período a otro.

Precisamente la orientación de Ritschl, que parece agudizar ese contraste, llegó incluso a favorecer una determinada particularidad del espíritu de Nietzsche, pues estimuló y adiestró aún más su propensión a producir. Algo esencial en dicha orientación era el esfuerzo por lograr un cierto redondeo artístico y formal, así como un tratamiento virtuoso de las cuestiones científicas, posibilitado mediante su estricta limitación y la concentración extrema en un único punto dado. Ahora bien, en Nietzsche, la necesidad de terminar una tarea de manera puramente artística mediante la limitación voluntaria y concentrada se vinculaba estrechamente con un impulso fundamental innato: separarse una y otra vez de aquello que había hecho él mismo como si se tratara de algo definitivamente terminado, que pertenecía al pasado y de lo que había que deshacerse. Para el filólogo, semejante cambio de tareas y problemas es evidente; esta sentencia tan característica de Nietzsche: «Una cosa que se ha aclarado deja de interesarnos» (MM, § 80), pudo haberla concebido un filólogo, puesto que, para la filología, algo oscuro que se aclara se transforma en una cosa zanjada a la que ya no es necesario dedicar más tiempo. Aun así, existen profundos y diversos motivos que determinan el profuso cambio de pensamiento en Nietzsche, de ahí que sea interesante en sumo grado observar cómo, no obstante, aquí parecen rozarse los contrastes entre la labor filológica y la labor filosófica, y cómo también Nietzsche, ataviado con un disfraz que le era tan ajeno —el de sobrio filólogo—, y en esa subordinación espiritual de sí mismo tan extrema a la que se hallaba sometido, logró al final imponer su personalidad.

El filólogo no aborda en absoluto los problemas con su conciencia, con su humanidad interior; tampoco los asimila en

modo alguno; de ahí que solo se vincule a ellos y los retenga durante el tiempo que precise para solucionar su tarea. Para Nietzsche, en cambio, ocuparse de un problema significaba, antes que ninguna otra cosa, *conocer*, dejarse conmocionar; y convencerse de una verdad significaba para él ser subyugado por una vivencia: «El desmoronamiento de toda previsión», como él decía. Asumía un pensamiento del mismo modo en que se asume un destino que se abate sobre el ser entero y lo domina: *vivía* el pensamiento incluso mucho más que lo pensaba, pero lo hacía con un ardor tan apasionado, con una entrega tan desmesurada, que terminaba por agotarse en ella, y, a semejanza de un destino que ya hubiera sido vivido, el pensamiento acababa por abandonarlo. Solo durante la resaca que, como es natural, sucede a tal exaltación, Nietzsche dejaba que aquel pensamiento superado operase en su interior de manera puramente intelectual; era entonces cuando su entendimiento lo afrontaba metódicamente, con calma y claridad. Su sorprendente impulso de transformación, en medio de la región del conocimiento filosófico, se hallaba determinado por el ansia gigantesca de nuevas emociones espirituales; de ahí que para Nietzsche la claridad absoluta fuera siempre únicamente ese fenómeno que acompañaba al hastío y al agotamiento.

Pero incluso en semejante agotamiento, sus *problemas* no lo abandonaban; el hastío se aplicaba solo a sus *soluciones*, que cegaban de momento la fuente de la conmoción. Por eso, para Nietzsche, la solución hallada era en cada ocasión una señal indicadora de un *cambio de perspectiva*, pues solo de ese modo podía retener el problema e intentar una nueva solución. Perseguía con verdadero *odio* todo lo que le impulsaba hacia la solución, todo lo que le hubiera ayudado a encontrarla. Dado que «una cosa que se ha aclarado deja de interesarnos», tampoco Nietzsche, en el fondo,

quería saber nada de la aclaración definitiva de un problema; y ese vocablo que en apariencia expresa la satisfacción completa del pensar triunfante designaba para él la tragedia de su vida: no quería que los problemas que investigaba dejasen de interesarle, quería que continuasen socavando lo más profundo de su alma, y, por ello, en cierto modo, le disgustaba la solución que le robaba su problema; tal es la razón de que constantemente se arrojase sobre aquella con la más absoluta hostilidad y el mayor ensañamiento de su escepticismo, y la obligara, disfrutando del mal ajeno —¡dichoso de su propio sufrimiento y de las pérdidas que pudiera ocasionarse a sí mismo!—, a devolverle sus problemas. Por ello cabría decirse de Nietzsche, desde un principio y con cierto derecho, que eso que en el marco de la orientación de pensamiento, de la manera de reflexionar de este espíritu apasionado, se afianzaba de forma duradera, lo que debía impedir un nuevo giro y un cambio, solo podía ser, en última instancia, *lo insoluble*, lo que resistía la energía de todos los intentos de solución y arrastraba a su entendimiento hacia enigmas letales —por decirlo así—, crucificándolo con enigmas. Cuando finalmente, y de hecho por ese camino, la conmoción interior se tornó más poderosa que la fuerza del entendimiento, espoleada esta violentamente por aquella, entonces no cupo ya para él ninguna huida ni ningún escape más. Así, también de manera necesaria, el final se perdió en tinieblas, dolor y misterio; en una enajenación de los pensamientos que, por medio de tanto sentimiento exaltado, fueron abatidos sin piedad por un mar tempestuoso que directamente arremetía contra ellos.

Quien siga hasta el final las sendas en zigzag de Nietzsche llegará a ese punto en que aquel, amedrentado por una aclaración y una solución últimas de los problemas, se arrojó finalmente al enigma eterno de la mística.

Por lo demás, el talento espiritual de Nietzsche se distingue también por dos características que de la misma manera beneficiaron tanto al filólogo como, más tarde, al filósofo. La primera era su talento para las sutilezas, esa genialidad suya en el trato de las cosas más finas, que esperan que se las coja con mano suave y segura a fin de que no se las destruya o desfigure. Es lo mismo que, en mi opinión, haría de él más tarde un psicólogo mucho más *fino* que *grande*, o mejor dicho: el mayor de todos en captar y modelar los matices. A este respecto, es harto significativa la expresión que usó en cierta ocasión (*El caso Wagner*, § 3) para indicar la manera en que las cosas se presentan ante la mirada del hombre de conocimiento: «La filigrana de las cosas.»[71]

Con este rasgo se relaciona la inclinación de seguirle el rastro a lo escondido y secreto, de exponer lo oculto a la luz; también, la vista para lo oscuro así como la intuición y la sensibilidad instintivas que completan las lagunas del conocimiento. Aquí radica una gran parte del genio de Nietzsche. Su genialidad se vincula muy estrechamente con su enorme fuerza artística, donde la mirada para lo sutil y singular se extiende de manera maravillosa en una perspectiva amplia y liberada del contexto general, del conjunto del cuadro. Este talento lo ejercitó poniéndolo al servicio de la crítica filológica, al extraer de los textos con infinita meticu-

71. KSA, 6: *El caso Wagner*, 1, p. 14: «¿No se ha notado que la música *libera* el espíritu, que proporciona alas a los pensamientos, que se es más filósofo cuanto más músico se es? El cielo gris de la abstracción surcado por los rayos; la luz, suficiente para toda la filigrana de las cosas; la solución a los grandes problemas un poco más cercana; el mundo, como visto desde la cima de una gran montaña.»

losidad lo que se había desvanecido o permanecía olvidado;[72] y, a la vez, en este afán acabó llegando también más allá del ámbito de sus estudios puramente eruditos. El camino donde ello sucedió nos conduce a su trabajo filológico más significativo, al trabajo sobre *Las fuentes de Diógenes Laercio.*

En efecto, la elaboración de este escrito dio ocasión a Nietzsche de entregarse al estudio de la vida de los filósofos griegos antiguos, así como a la relación de estos con la vida de los griegos en su totalidad. En sus obras posteriores vuelve a hablar de ello alguna vez (*Humano, demasiado humano*, I, § 261). Podemos ver cómo se instaló sobre las ruinas de la tradición y se las ingenió para transformar en poesía las figuras perdidas, recreándolas e insertándolas en las lagunas y sustituyendo las partes fragmentarias; asistimos también a su caminar embelesado «entre imágenes de los tipos más poderosos y más puros».[73] Su mirada penetra profundamente en la penumbra de aquellos tiempos como en «el taller de un escultor de tales tipos». Y lo sobrecoge tremendamente imaginarse que allí pudieron iniciarse las primeras pruebas para un tipo de filósofo aún más grande, acaso como lo hubiera sido Platón «de haber permanecido inmune al hechizo de Sócrates». Pero todo ello es algo más que un simple tránsito del filólogo al filósofo. Lo que se revela en la nostalgia creadora de sus pensamientos mientras se vio obligado a ejercer la árida críti-

72. Nietzsche leía tal como él mismo describió ese «leer bien»: «(...) ello significa hacerlo despacio, con profundidad, consideración y cuidado, con perspicacia, con las puertas abiertas, con dedos y ojos delicados.» (Prefacio a la nueva edición de *Aurora*. KSA, 3, p. 17). *(N. de la A.)*

73. KSA, 2: HH, I, § 261, p. 217. Los siguientes fragmentos citados pertenecen al mismo apartado.

ca descubre ya el último y más elevado punto de su ambición; no fue en vano que Nietzsche dejase de acceder a la filosofía por la vía de los estudios filosóficos profesionales y abstractos, y que lo hiciera a través de una profunda comprensión de la vida filosófica en su significado más íntimo. Y si quisiéramos indicar la meta a la que, a través de todas las transformaciones, se dirigían las luchas de ese espíritu insaciable, no hallaríamos palabras más esclarecedoras para expresarlo que las referentes al añorado descubrimiento de «una nueva posibilidad de vida filosófica, que hasta ahora había permanecido ignorada». (HH I, § 261).

Este escrito puramente filosófico supone el primer paso de la serie de obras posteriores, a semejanza de una pequeña puerta semioculta en el muro, que condujera a un amplio edificio. Si abrimos esa puerta, nuestra mirada abarca la extensa fuga de espacios interiores, hasta el último, el más oscuro. Quien se quede en el umbral y dirija su mirada al interior no dejará de asombrarse al pensar en la poderosa fuerza que colocó piedra sobre piedra hasta construir la mole del conjunto; una fuerza que adornó cada parte singular con pródiga riqueza y que, como en un juego, construyó innumerables pasillos y escondites secretos tal como si hubiese tenido la intención de construir un laberinto, a pesar de que, con férrea coherencia, siempre alentó la progresión fundamental en línea recta de su obra.

Los estudios sobre los griegos proporcionaron a Nietzsche el presagio de sus deseos más íntimos, y supusieron la primera ojeada a la meta de su anhelo secreto; pero también le indicaron el camino por el que podía acercarse a aquella. Asimismo, tales estudios le mostraron el cuadro completo de la antigua cultura helenística, y desplegaron ante él las imágenes de un arte y una religión ya desaparecidos en cuya contemplación bebía ávidos tra-

gos de «vida plena y fresca». Así pues, Nietzsche puso su erudición filológica al servicio de investigaciones sobre la historia de la cultura, la estética y la filosofía de la historia, superando el mero formalismo.

Con ello, se transformó y se hizo más profundo para él el significado de la filología, la cual «ciertamente no es ni una musa ni una gracia, pero sí una mensajera de los dioses; y así como las musas descendieron a los tristes y desolados campesinos de Beocia, del mismo modo llega aquella a un mundo poblado de sombríos colores e imágenes, plagado de los más profundos e incurables dolores, y describe, consoladora, las figuras luminosas de los dioses de un país encantado, lejano, azul y feliz».

Estas palabras son un extracto de la lección inaugural que Nietzsche pronunció en la Universidad de Basilea, «Homero y la filología clásica» (p. 24), impresa únicamente en edición privada para los amigos (Basilea, 1869).[74] Dos años más tarde (Basilea, 1871), apareció otro breve escrito que participaba de idéntica orientación espiritual: «Sócrates y la tragedia griega»; este acababa de ser recogido en su totalidad, solo con algunas variaciones marginales en la exposición de los pensamientos, en la primera gran obra filosófica de Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música* (Leipzig, E. W. Fritsch, ahora

74. «Homer und die Klassische Philologie» no se halla en KSA; sí en el vol. 5 de los escritos de juventud de Nietzsche, editados por Carl Koch y Karl Schlechta: Múnich, DTV, 1994, pp. 283-305; el texto citado por L. A. Salomé comienza en la p. 305. Contamos con una digna versión española de este texto, acompañada de un indispensable estudio introductorio en el libro de Rafael Gutiérrez Girardot: *Nietzsche y la filología clásica*. Anejo XV de *Analecta Malacitana*, Universidad de Málaga, 1997.

G. G. Naumann).[75] En estos dos trabajos, Nietzsche construyó sus tesis de filosofía de la cultura todavía sobre cimientos estrictamente filológicos; y todos sus trabajos de filología contribuyeron a extender su nombre entre los colegas de profesión. Por lo demás, señalaron ya el camino que, partiendo de sus primeros estudios profesionales, a través del arte y la historia, aquel había dejado atrás para, finalmente, ir a parar a la cerrada concepción del mundo de un sistema filosófico determinado. Se trataba de la idea del mundo

75. La aparición de este libro suscitó la más viva desaprobación del gremio de los filólogos; y es que el autor no solo había osado fundar sus afirmaciones en las enseñanzas del ridiculizado filósofo Arthur Schopenhauer, sino también sobre las intuiciones artísticas del entonces vilipendiado «músico del futuro», Richard Wagner. Un joven y exaltado filólogo, Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, que actualmente se considera uno de los más influyentes representantes de la filología clásica en Alemania, se erigió de forma bastante infeliz y poco elegante en portavoz de la posición unilateral del gremio profesional entero. Sin ni siquiera hacer justicia de alguna manera a la originalidad del libro de Nietzsche, lo atacó violentamente desde una postura filológica harto limitada con un opúsculo: *¡Filología del futuro! Una respuesta al «Nacimiento de la tragedia» de F. N.*, Berlín, 1872. A favor del atacado saltaron a la palestra aquellos a los que, sobre todo, iba dirigido el libro: Richard Wagner, el artista, con una carta abierta a Nietzsche aparecida en el *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* del 23 de junio de 1872, y Erwin Rhode, que ya en aquella época había aportado numerosas pruebas de sus profundos conocimientos acerca de la Antigüedad griega. En el escrito polémico, magníficamente redactado, *Filología caduca. Carta de un filólogo a Richard Wagner*, Leipzig, 1872, se plantó en el terreno elegido por el adversario y refutó las objeciones y las acusaciones proferidas por aquel; a ello respondió aún Von Wilamowitz con una réplica: *¡Filología del futuro! Segundo acto. Una respuesta al intento de salvamento del «Nacimiento de la tragedia» de F. N.*, Berlín, 1873. *(N. de la A.)* [Los documentos de esta singular polémica han sido traducidos al castellano en el volumen: E. Rohde, U. von Wilamowitz-Möllendorf, R. Wagner, *Nietzsche y la polémica sobre «El nacimiento de la tragedia»*, edición e introducción de Luis Santiago Guervós, col. Hybris, Málaga, 1994.]

de Richard Wagner, la vinculación de sus aspiraciones artísticas con la metafísica de Schopenhauer. Si hojeamos la obra, nos encontramos en medio de la órbita del maestro de Bayreuth.

A través de este, se materializó por primera vez para Nietzsche la completa fusión entre filología y filosofía; por primera vez se hicieron verdad aquellas palabras con las que concluyó su «Homero y la filología clásica» al invertir una sentencia de Séneca *Philosophia facta est quae philologia fuit*: «Con ello ha de expresarse que toda y cualquier actividad filosófica debe hallarse cercada y vallada por una concepción filosófica del mundo en la que todo lo singular y aislado se desvanezca y solo permanezca la totalidad y lo unitario.»

El hechizo que durante varios años provocó que Nietzsche se convirtiera en discípulo de Wagner se explica, en efecto, porque Wagner quiso realizar dentro de la vida germana el mismo ideal de una cultura del arte que Nietzsche había encontrado como ideal dentro de la vida griega. En el fondo, con la metafísica de Schopenhauer no aparece otra cosa que una sublimación de este ideal en la mística, en la insondable plenitud de sentido; por decirlo así, será un acento que toda vida artística y todo conocimiento artístico reciben merced a la *interpretación metafísica*. Dicho acento se experimenta con mayor claridad si comparamos el escrito «Sócrates y la tragedia griega» con el suplemento y la prolongación de este que contiene la obra principal *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música*. En este libro, Nietzsche intenta reducir toda la evolución del arte a la acción de dos «instintos artísticos de la naturaleza», opuestos entre sí, que caracteriza, según las dos divinidades griegas del arte, como lo dionisíaco y lo apolíneo. Con el primero, entiende el elemento orgiástico, tal como se experimenta en los arrebatos de éxtasis, en la mezcla de dolor y placer, de

dicha y temor, en el olvido de sí mismo que provoca la ebriedad de las fiestas dionisíacas. En tales estados, se quiebran las barreras y los límites habituales de la existencia, y parece como si el individuo pudiera volver a fundirse con la totalidad de la Naturaleza; el *principium individuationis*[76] se destruye; «queda abierto el camino hacia las madres del ser, hacia el núcleo más íntimo de las cosas» (p. 86).[77] El fenómeno fisiológico de la ebriedad nos acercará a la esencia de este impulso. El arte que le corresponde es la música. El opuesto lo representa el impulso que modela la forma, encarnado en Apolo, el dios de todas las potencias figurativas. En este se reúnen la limitación mesurada, la liberación de toda excitación desaforada, y la serenidad plena de sabiduría. Debe considerársele como la sublime expresión, como «la imagen divinizada del *principium individuationis*» (p. 16), «de cuya ley, el individuo, es decir, la inhibición de los límites de este, es la medida en sentido heleno» (p. 17). El poder del impulso que él simboliza se revela de manera fisiológica en la bella apariencia del mundo onírico. Su arte es la plástica del escultor.

En la conciliación y ligazón de esos dos impulsos que inicialmente se hallaban en conflicto, Nietzsche reconoce el origen y la esencia de la tragedia ática, la cual, como fruto de la conciliación

76. Concepto clave de la metafísica de Schopenhauer, en virtud del cual los individuos —y los elementos particulares de la naturaleza— son entes individualizados y distintos. Las citas que Lou Andreas-Salomé añade a continuación remiten al primer capítulo *El nacimiento de la tragedia*, según la edición original del texto que ella usaba. Véase KSA, 1: *El nacimiento de la tragedia*, p. 24 y ss.

77. KSA, 1: *El nacimiento de la tragedia*, p. 103: «Con el místico grito jubiloso de Dioniso se destruye el sortilegio de la individuación y queda abierto el camino hacia las madres del ser, hacia el núcleo más íntimo de las cosas.»

de las dos divinidades artísticas opuestas, es tanto una obra de arte dionisíaca como apolínea. Nacida del coro ditirámbico, que celebraba los sufrimientos del dios, ella es también en su origen únicamente coro, cuyos cantores se hallaban tan hechizados y transfigurados por la excitación dionisíaca que se sentían a sí mismos como siervos del dios, como sátiros; en cuanto tales veían a Dioniso, su señor y maestro. Con esta visión, que el coro extraía de sí mismo, su estado alcanzaba la perfección apolínea. El drama, como «manifestación apolínea sensible de conocimientos y efectos dionisíacos», es perfecto. «Aquellas partes corales entretejidas en la tragedia son, en cierta manera, el seno materno del drama propiamente dicho» (p. 41);[78] constituyen el elemento dionisíaco de aquel, mientras que el diálogo representa el componente apolíneo. En este, los héroes de la tragedia se expresan en la escena como apariciones apolíneas en las que se objetiva al héroe trágico originario Dioniso, como simples máscaras tras las que se esconde la divinidad.

Al final de nuestro libro veremos de qué manera tan singular —ya en sus últimos años— Nietzsche recurre de nuevo a este pensamiento cuando intenta presentar sus diversos períodos evolutivos y sus transformaciones intelectuales como si no hubieran sido expresiones directas de su espíritu, sino más bien, en cierto modo, solo máscaras sostenidas de forma arbitraria, «ilusiones apolíneas», tras las cuales su yo apolíneo, en su divina superioridad, habría continuado siendo eternamente igual a sí mismo. Las causas de semejante autoengaño las conoceremos al final del libro.

El significado que Nietzsche asigna a lo dionisíaco es característico de la naturaleza de su espíritu: como filólogo, con su inter-

78. KSA, 1: ibidem, p. 62.

pretación de la cultura de Dioniso, buscó una nueva vía de acceso al mundo de los antiguos; como filósofo, se apoyó en esa interpretación a fin de fundamentar su primera visión unitaria del mundo; y, más allá de todas sus transformaciones posteriores, también emergerá de nuevo en su último período creador; cambiada, desde luego, al haberse quebrado su vinculación con la metafísica de Schopenhauer y Wagner, aunque permaneciendo idéntica a sí misma en aquello que ya entonces intentaron expresar sus propios impulsos espirituales; metamorfoseada, pues, aparece otra vez en las imágenes y los símbolos de su experiencia postrera, que fue la más solitaria y la más íntima. Y el motivo de ello es que Nietzsche advirtió en la embriaguez dionisíaca cierta homogeneidad con su propia naturaleza: aquella misteriosa locura de pesar y dicha, de martirio de sí mismo y de autodeificación, aquella desmesura enervante de la vida afectiva en la que todas las antítesis se condicionan y se devoran, y a la que nosotros tendremos que volver una y otra vez.

El contraste más agudo con lo dionisíaco y con la cultura artística nacida de ello lo conforma la dirección intelectual representada por el teórico del conocimiento, el hombre más ajeno a toda intuición, bautizado con el nombre de Sócrates. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche intenta describir a grandes trazos la evolución de esta corriente espiritual partiendo de Sócrates, a través de la filosofía y la ciencia de los siglos posteriores, hasta la actualidad. Con Sócrates, cuya doctrina de la razón arremete contra los instintos originarios helenos a fin de sujetarlos, «el gusto griego da un vuelco a favor de la dialéctica»,[79] y comienza aque-

79. KSA, 6: CI, «El problema de Sócrates» 5, p. 69.

lla procesión triunfal de lo teórico que, por medio de la razón y la reflexión, pretende indagar en los fundamentos últimos del ser con ánimo de corregirlos. Solo la crítica de Kant terminó con este optimismo al establecer los límites del conocimiento teórico y, como Nietzsche anota más tarde, burlón, redujo la filosofía a una «doctrina de la abstinencia que no llega más que hasta el umbral y que se prohibe, melindrosa, el derecho a *traspasarlo*» (MM, § 204).[80] De suerte que, según Nietzsche, tal crítica dio lugar a la regeneración de la filosofía por medio de Schopenhauer, quien finalmente habría abierto una vía de llegada hacia el ser inexplorado y la variedad de sus formas por el camino del conocimiento intuitivo.

Entre 1873 y 1876, continuando con el espíritu de su obra anterior, Nietzsche publicó bajo el título de *Consideraciones intempestivas* cuatro escritos breves destinados a «obrar contra y por encima de nuestro tiempo, a favor, cabría esperar, de un tiempo futuro».[81] El primero de ellos, titulado *David Strauss, el confesor y el escritor*, consiste en una crítica demoledora del libro *La vieja y la nueva fe*, tan celebrado en aquella época; además, es un enérgico desafío al intelectualismo unilateral de nuestra cultura moderna. De interés más duradero y de enorme valor es el segundo escrito: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida*,

80. En el fragmento al que se refiere L. A. Salomé no se menciona directamente a Kant, sino a la filosofía de la época, dominada por el positivismo y por las ciencias de la naturaleza, concretamente por las teorías de Eugen Dühring y Eduard von Hartmann. Ahora bien, la abstinencia teórica de la filosofía sí es, realmente, consecuencia de las reflexiones kantianas.

81. KSA, 1: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida* (II «Intempestiva»), palabras finales del Prefacio, p. 247.

cuya tesis fundamental reaparece en las últimas obras de Nietzsche de forma modificada, aunque no por ello menos reconocible, lo mismo que su concepción de lo dionisíaco. El término «Historia» significa aquí el concepto de vida intelectual entendido en su sentido más amplio, y opuesto al de vida instintiva; el conocimiento del pasado y la ciencia de lo que fue se oponen a la fuerza plena del presente y del avenir. El escrito se ocupa de una pregunta: «¿Cómo es posible subordinar el conocimiento a la vida?» Y precisa el punto de vista del autor en la afirmación: «Solo si la Historia sirve a la vida, querremos nosotros servir a la Historia.» Pero únicamente la sirve mientras la función psicológica más importante del hombre permanezca del todo íntegra frente a las influencias disolventes, molestas y omnipresentes del pensamiento. «(...) *La fuerza plástica* de un hombre, de un pueblo, de una cultura; me refiero a esa fuerza de la que se extrae la posibilidad de ser singular, ese poder de transformar y asimilar lo pasado y extraño, de curar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas destruidas.» (p. 10)[82] De lo contrario, nace en nosotros un caos de riquezas extrañas que fluye como un torrente que no podemos controlar, que somos incapaces de asimilar, y cuya diversidad amenaza seriamente lo unitario y orgánico de nuestra personalidad. Entonces nos convertiremos en el pasivo escenario de confusas batallas en las que los diversos pensamientos, estados de ánimo, prejuicios, se hostigan sin cesar. Sufriremos tanto con la victoria de unos como con la derrota de otros, incapaces de imponerles a todos ellos el señorío de nuestro yo.

82. Ibídem, p. 251.

Aquí hallamos por primera vez una alusión a ese prometedor concepto nietzscheano de *decadencia*, que desempeña un papel tan importante en sus obras posteriores. No en vano, esta primera descripción del peligro de la decadencia nos recuerda la descripción que aportamos sobre el propio estado psicológico de Nietzsche; aquí podemos reconocer ya con suficiente claridad el origen psíquico de dicho estado: se trata del tormento secreto que a este espíritu apasionado le ocasionaba la constante obligación de soportar el incesante embate del torrente abrumador de conocimientos e ideas; era tal la violencia con la que todo su pensamiento y su saber actuaban sobre su vida interior, que la profusión de vivencias contrapuestas amenazaba con reventar las fronteras cerradas de su personalidad. Él mismo dice en el prefacio de aquel escrito: «Tampoco (...) deberá silenciarse que las experiencias que me aportaron estas lacerantes sensaciones proceden de mí mismo, y que solo las he tomado a fin de compararlas con las de otros.»[83] Eso que él halló en sí mismo le pareció el peligro que se cernía, en general, sobre toda la época; y más tarde aumentó hasta convertirse incluso en un peligro de muerte para toda la Humanidad, que lo invocaba a él como liberador y salvador. Ahora bien, la consecuencia de esta circunstancia es una singular ambigüedad que

83. [Ibídem, p. 246-247. La cita es inexacta: «(...) proceden de mí mismo, y que solo mediante la comparación con otros tiempos, en concreto solo en cuanto discípulo de la Antigüedad, sobre todo de los griegos, he llegado a tener tales experiencias intempestivas como hijo de la actualidad.»] Compárese con el Prólogo a la nueva edición del segundo volumen de *Humano, demasiado humano*, donde (en IV) se afirma: «Lo que he dicho en contra de la "enfermedad histórica" lo dije como uno que aprendió a curarse de ella lenta y fatigosamente.» *(N. de la A.)*

inerva todo el escrito y que un buen lector de Nietzsche advierte enseguida: en efecto, precisamente lo que suscitaba su perplejidad en la confrontación con el espíritu imperante de la época era en esencia algo diferente de su propio problema psicológico, de modo que Nietzsche arremete sin distinción contra dos cosas bien diferentes: por una parte, contra la atrofia de una vida espiritual rica y plena provocada por la influencia helada y paralizante de un cultivo unilateral del intelecto: «En suma, el hombre moderno carga con una inmensa cantidad de indigestos pedruscos de conocimiento que, en ocasiones, también sacuden el estómago, como se dice en el cuento.» (p. 36).[84] «En el interior cabe entonces esa sensación semejante a la de la serpiente que, después de haberse hartado de tragar conejos enteros, dormita tranquilamente al sol y evita cualquier tipo de movimiento que no sea absolutamente necesario. (...) Todo el que pasa por allí desea únicamente que semejante "cultura" no vaya a perecer de indigestión.» (p. 37).[85] Por otra parte, arremete justo contra la influencia excesivamente violenta, excitante y perturbadora del pensamiento sobre la vida psíquica, contra la lucha que ello provoca entre fuerzas pulsionales e inconexas.

Se trata de una diferencia similar a la existente entre torpeza psíquica y locura. En el propio Nietzsche, los pensamientos más abstractos solían transformarse en poderosas fuerzas emocionales que lo arrebataban de manera inmediata e imprevisible.

84. KSA, 1: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida* (II «Intempestiva»), § 4, p. 272. El cuento al que se alude es «Los siete cabritillos y el lobo», de Jakob Grimm.

85. Ibídem, p. 273.

En el cuadro que pinta de nuestra época, las dos acciones contrapuestas de lo intelectual se confunden necesariamente, y, en lo que respecta a una de ellas —a ese caos que carga de cadenas a la vida psíquica—, también se funden en esta dos causas distintas entre sí. En efecto, no se trata solo de influencias puramente intelectuales, no solo del peligro que entraña lo racional para lo instintivo, sino también de las influencias de épocas harto remotas heredadas y encarnadas en nosotros, y que, nacidas en un principio de una fuente intelectual, ahora perviven en nosotros únicamente en forma de instintos y valoraciones emocionales.

A la personalidad encerrada en sí misma, por lo tanto, no solo la amenaza el peligro que proviene de fuera, sino también ese otro que ella porta consigo, que nació con ella —ese «instinto de contradicción» que es la herencia de todos los epígonos, de esos retoños tardíos de sangre mixta.

La superación de los inconvenientes que, en este sentido —aprendido o vivido—, puede arrostrar «lo histórico» radica en dirigirse a lo «ahistórico». Nietzsche entiende como «ahistórico» el retorno a lo inconsciente, a la voluntad de no saber, a ese horizonte limitado sin el cual no hay vida. «Solo dentro de un horizonte, los seres vivos pueden crecer sanos, fuertes y ser fructíferos.» (p. 11).[86] «Lo ahistórico se asemeja a una atmósfera envolvente en la que solo se genera vida. (...) Es verdad: mientras que, pensando, reflexionando, comparando, sintetizando y dirimiendo, el hombre limita ese elemento ahistórico, y en tanto forma dentro de esa nube envolvente un poco de claridad luminosa y resplandeciente, es decir, mediante esa fuerza con la que utiliza el pasado

86. Ibídem, § 1, p. 251.

para la vida y transforma lo acontecido nuevamente en Historia, el hombre llega a ser hombre. Ahora bien, en un exceso de Historia, el hombre se esfuma, deja de ser hombre otra vez.» (p. 12 y ss.).[87] Su fuerza se mide según la cantidad de Historia que soporta y supera, según la fuerza de lo ahistórico que hay en él: «Cuanto más poderosas sean las raíces de la naturaleza interior de un hombre, tanto mayor cantidad de pasado logrará apropiarse y asimilar; y si imaginásemos una naturaleza muy poderosa e inmensa, la reconoceríamos en que para ella no cabría ningún tipo de limitación en sentido histórico que pudiera condicionarla de manera agobiante o perjudicial; todo lo acontecido, propio o ajeno, lo atraería hacia sí, se lo tragaría y lo transformaría en sangre. Lo que tal naturaleza no pudiera asimilar sabría olvidarlo; dejaría de existir, el horizonte quedaría cerrado, completo, y nada le recordaría que más allá de aquel existen también otras personas, pasiones, doctrinas y propósitos.» (p. 11).[88] Un espíritu así profesa la Historia de las tres maneras en que, en general, debe profesarse sin quedar atrapado en alguna de dichas tres orientaciones: la contempla como *Historia monumental*, en tanto su mirada reposa en las grandes figuras del pasado y se adentra en sus obras y en su voluntad, aunque sin perderse en aquellas; tiene que considerarlas como entusiasmados precursores y compañeros de camino. Se adentra en la *Historia anticuaria* mientras peregrina por el pasado como por los santuarios de su propia vida anterior, a semejanza de alguien que penetrase en los santuarios de su propia infancia en los que también el más mínimo detalle

87. Ibídem, § 1, pp. 252-253.
88. Ibídem, § 1, p. 251.

le parece valioso y significativo: «Comprende el muro, la puerta del torreón, el Consejo Municipal, la fiesta popular, como un dietario ilustrado de su propia juventud, y en todo ello se encuentra a sí mismo de nuevo; otra vez su fuerza, su aplicación, su placer, su juicio, su necedad e inexperiencia. Aquí se pudo vivir, se dice para sí; y, ya que se pudo vivir, se podrá vivir, puesto que nosotros somos duros y no se nos puede quebrar de la noche a la mañana. Así, con este "nosotros", mira él más allá de la efímera y caprichosa vida individual, sintiéndose a sí mismo como el espíritu de la casa, de la especie, de la ciudad.» (p. 28).[89] Finalmente, y en tercer lugar, también considerará la Historia de manera *crítica*, a fin de construir un futuro descomponiendo un pasado, objeto para el cual requiere la mayor fuerza vital, pues más grande que el peligro de transformarse en un lunático o un coleccionista es el peligro de convertirse en un *negador*. «Se trata siempre de un proceso muy peligroso, en realidad peligroso para la vida misma. (...) Y es que, como somos el resultado de generaciones anteriores, (...) no es posible liberarnos de esa cadena. (...) En el mejor de los casos, llegamos a un conflicto entre la naturaleza heredada y precedente y nuestro conocimiento, (...) implantamos entonces una nueva costumbre, un nuevo instinto, una segunda naturaleza, de modo que la primera termina atrofiándose. Es un intento, por decirlo así, de darse *a posteriori* un pasado del que nos gustaría provenir en oposición a ese otro del que provenimos (...). Pese a todo, aquí o allá, se logra la victoria y cabe (...) un consuelo singular, a saber: que esa primera natura-

89. Ibídem, § 3, p. 265.

leza alguna vez fue una segunda naturaleza, y que toda segunda naturaleza triunfante se transformará en primera.» (p. 33 y ss.).[90]

En cierto sentido, podemos relacionar estas tres formas de observar la Historia con tres períodos de la propia evolución de Nietzsche; comenzamos con el del anticuario, que correspondería al del filólogo, y seguimos con este otro de la concepción monumental en correspondencia con la época en que, como discípulo de los grandes maestros, se sentaba a sus pies, para finalizar con su período positivista posterior, que correspondería al de la observación crítica. Ahora bien, después de que Nietzsche también hubiese superado este último, los tres puntos de vista se fundieron en uno solo al que, como se verá, los pensamientos que contenía este escrito retornaron de forma misteriosa y sorprendente en la extrema y paradójica agudeza del principio según el cual lo histórico se subordina a la vida individual, cuya determinación constante es lo ahistórico.

La naturaleza fuerte que Nietzsche describe como a la vez histórica y ahistórica es, por tanto, una heredera de todo pasado y, por eso, monstruosa en su abundancia de vivencias; pero es una heredera que sabe cómo conseguir que su herencia fructifique porque la posee de verdad, la abarca por entero y en modo alguno se deja dominar o poseer por ella. Un heredero o un epígono semejante será siempre, a la vez, el *iniciador* de una nueva cultura, y, en cuanto portador del pasado, será un creador del futuro, pues la riqueza que él dispensa porta consigo los frutos de tiempos futuros. Él es, asimismo, uno de los grandes «intempestivos» que, inmersos en un pasado remoto, apuntan sus miras hacia un futuro

90. Ibídem, § 3, p. 270.

lejano mientras en su época permanecen como extraños, a pesar de que el presente concentra y prodiga en ellos su mayor fuerza.

Aquí radica el primer indicio de los pensamientos del último período creador de Nietzsche: un único[91] genio de la Humanidad entera que será capaz él solo de interpretar, desde el presente, el pasado como un todo, y, con ello, también el futuro como totalidad lejana, determinando su sentido y su propósito por toda la eternidad.

Considerándolo desde un punto de vista puramente exterior, las raíces de esta perspectiva se extienden hasta la labor filológica de Nietzsche, que lo condujo a dominar las antiguas culturas a través del conocimiento. Saber y ser fueron siempre uno e idénticos para su espíritu singular: de modo que, para Nietzsche, ser filólogo clásico significaba tanto como ser griego. Ciertamente, esto debió de fortalecer aquella contradicción instintiva que lo torturaba y cuya cima constituía para él la antítesis existente entre lo antiguo y lo moderno; aunque, a la vez, contenía también los medios para combatirla, a saber: a través del pasado, superar el presente y construir el futuro; a partir del hombre del presente, transformarse en epígono de antiguas culturas y, a su vez, en iniciador de una nueva cultura.[92]

A dos semejantes «intempestivos» —esto es, «adecuados para el pasado y adecuados para el futuro»—, están dedicadas las dos últimas *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche: *Schopen-*

91. *Ein Einzelner*: «Un individuo singular.»

92. Prefacio: «Tampoco (...) debería silenciarse que, solo en cuanto discípulo de la Antigüedad, sobre todo de los griegos, he llegado a tener tales experiencias intempestivas como hijo de esta época actual.» KSA, 1, p. 247. *(N. de la A.)*

hauer como educador y *Richard Wagner en Bayreuth*. En ambos monumentos, erigidos con torrencial entusiasmo en honor del genio, se muestra con especial claridad hasta qué grado la pujante cultura del «intempestivo» culmina en un culto al genio. En el genio, la Humanidad no solo posee su educador, su guía, su profeta, sino también su meta final, la más auténtica y exclusiva. La idea del «individuo sublime», y la de que solo en virtud de este existe el resto, los seres «fabricados en cadena por la Naturaleza»,[93] es uno de esos pensamientos fundamentales de Schopenhauer del que Nietzsche jamás se deshizo. Algo en su espíritu más íntimo ansiaba, insaciable, tanto la descomunal elevación del egoísmo al rango de ese ideal de sí que en él reside, como la parte oscura de ese destino humano superior, la «soledad» y el «heroísmo». En su período creativo intermedio se separa visiblemente de esta primera concepción del genio, porque le desmerecía el trasfondo metafísico del que solo el gran «único» podía sobresalir en su sobrehumano significado, cual una imagen surgida del mundo más excelso y verdadero. Pero la idea del culto al genio albergaba un inicio de lo que Nietzsche, en un ramalazo de locura genial, volverá a elaborar al final de su evolución intelectual. En efecto, como sustituto de una explicación metafísica, para aquel cobró gran importancia la concepción del *valor vital positivo* del genio,

93. Véase Arthur Schopenhauer, por ejemplo: *Sämtliche Werke* (Obras completas), F. H. Brockhaus, Mannheim, 1988, tomo 2, p. 220 (*El mundo como voluntad y representación*, libro III). Schopenhauer denomina a las personas «normales» —(*der gewöhnliche Mensch*) material «fabricado en serie por la Naturaleza» (*Fabrikwaare der Natur*)—, con un símil adecuado a los tiempos de la Revolución Industrial; lo fabricado en serie tendría menor calidad que lo hecho artesanalmente o de manera artística: el genio, la obra de arte natural singular.

que superó con creces la visión que de este asunto tenía Schopenhauer: la de este tan solo ofrecía un débil contraste en comparación con la suya.

Mientras que, efectivamente, el culto al genio continúe siendo un culto a lo metafísico en el marco de la *physis* humana, se extenderá a una incesante hilera, a una cadena de tales «únicos» que poseen idéntico valor y dignidad, ya sea desde el punto de vista de su sentido o desde el de su naturaleza. No se los considerará como piezas de una línea evolutiva del ser humano; estos «no continúan ningún proceso, sino que viven en algo parecido a un constante presente atemporal»; además, «construyen una especie de puente sobre la desértica corriente del devenir». «Un gigante llama a otro a través de las vacías oquedades del tiempo e, inmutables, sin que los incordie la multitud de enanos pretenciosos que pululan por debajo de ellos, prosiguen el excelso diálogo de los espíritus.» (*Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida*, 91).[94] Puesto que estos «enanos» son quienes determinan la evolución entera de la Historia, tanto en sus acontecimientos como en sus leyes, una cosa es segura: «La meta de la Humanidad no puede ubicarse en el final, sino solo en sus más excelsos ejemplares.» (Ibídem).

Ahora bien, puesto que los ejemplares más excelsos solo expresan, asimismo, lo que descansa en el fondo de lo humano como su fundamento metafísico, se diferencian de la masa de los demás hombres no tanto por una *diferencia* constitutiva como por una capacidad constitutiva de *desvelamiento*, por una desnudez

94. KSA, 1: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida* (II «Intempestiva»), § 9, p. 317.

divina; en cambio, el hombre-masa extiende mil velos sobre su verdadera naturaleza, velos que pertenecen todos al mundo y a la superficie de la vida y que aquí y allá se endurecen hasta tornarse impenetrables. «Cuando el gran pensador desprecia a los hombres, desprecia su pereza, porque por esta se asemejan a productos fabricados en serie. (...) El hombre que no quiera pertenecer a la masa solo necesita dejar de mostrarse acomodaticio consigo mismo.» (*Schopenhauer como educador*, p. 4).[95] De ahí que la educación solícita y el afán por agradar a todos sean la consecuencia de esta forma de ver las cosas que, en su sentido más profundo, coloca a todo el mundo en el mismo plano, ya que honra al núcleo metafísico que se oculta tras cada corteza; con ello, de nada se sitúa esto más lejos que de esas manifestaciones del Nietzsche posterior a favor de la esclavitud y la tiranía.

Pero, si se destruye este trasfondo metafísico, como en la filosofía posterior de Nietzsche, el ser suprasensible se diluye en el infinito devenir de lo real; entonces, el único solo podrá elevarse sobre la masa en virtud de una diferencia esencial equivalente a una diferencia de grado; en tanto representa la quintaesencia de este proceso evolutivo, en lo posible lo abarca y lo comprende en su totalidad, mientras que el hombre-masa solo puede vivirlo y representárselo de forma ciega y fragmentaria. Este ser singular sería, en cierta medida, también el único capaz de dar sentido a esa larga evolución que se llama Historia; él mismo no estaría hecho como el hombre de Schopenhauer, de tejido suprasensible, pero a cambio sería un creador por antonomasia y, como tal, se

95. KSA, 1: *Schopenhauer como educador* (III «Intempestiva»), § 1, p. 338.

hallaría en condiciones de aportar al mundo aquel significado de las cosas en que cree el metafísico. En vez de muchos únicos nacidos al mismo tiempo y que, unidos y a la misma altura se alzan como una cadena montañosa sobre los afanes humanos, en la última filosofía de Nietzsche hallamos solamente la figura de «el último de los solitarios», el cual se presenta como cima absoluta de todo. Hacia lo alto, este está mucho más solo que los otros, pues, como broche final de la evolución, es el ejemplar más excelso de la especie; hacia abajo, en cambio, él es mucho más duro y dominador que los otros, ya que la masa y la vida, consideradas en sí mismas o desde el punto de vista metafísico, no significan nada. Así pues, este debe conferir a todos los demás, de manera ascendente hasta su cumbre, un determinado orden jerárquico. Se comprenderá con facilidad por qué solo con tal figura el culto al genio crece de manera tan monstruosa; y es que, a falta del significado metafísico en virtud del cual el hombre de Schopenhauer era alzado hasta alcanzar un orden de cosas superior, el otro solo podrá convencer si recurre al medio de lo monstruoso.

Estas son las cuatro ideas del primer período filosófico de Nietzsche, de las que se ocupó hasta el final, si bien siempre de variadas maneras: lo dionisíaco, la decadencia, lo intempestivo y el culto al genio. Del mismo modo que siempre nos encontramos al propio Nietzsche, así nos topamos constantemente con estas cuatro ideas; además, en la misma medida en que aquel se manifiesta de manera cada vez más personal, así también las va modelando de modo cada vez más característico. Considerando sus ideas desde el punto de vista de sus mutaciones y de su diversidad, parecen casi inescrutables y demasiado complicadas; ahora bien, si intentamos desentrañar qué es eso que a pesar del cambio permanece inmutable, nos sorprendemos de la sencillez

y de la constancia de sus problemas. «¡Siempre otro y siempre el mismo!», podría haber dicho Nietzsche de sí mismo.

Que la visión del mundo de Wagner y Schopenhauer adquiriese para Nietzsche un significado tan profundo como para que más tarde, después de tantas luchas y de tantas orientaciones opuestas de su vida espiritual, se acercase de nuevo a sus pensamientos fundamentales, muestra en qué medida esta le convenía a su propia naturaleza y cómo se expresaba en ella aquello que en él dormitaba. Desde su filología, elevado a esta filosofía, Nietzsche debió de sentirse, sin duda alguna, como un prisionero al que se le retiran las cadenas. Y es que, anteriormente, sus mejores fuerzas se hallaban cautivas; ahora le era lícito respirar, ahora todo en él era libre. Sus instintos artísticos se abandonaban al goce de las revelaciones de la música de Wagner; su robusta disposición para las exaltaciones religiosas y morales disfrutó de una constante posibilidad de elevación en el significado metafísico de ese arte. Sus amplios y sólidos conocimientos servían a la nueva concepción del mundo, que se reflejaba en la interpretación que él hacía de los griegos. Puesto que el genio artístico se había encarnado en la persona de Wagner, puesto que en este confluía, por así decirlo, el «Salvador Redentor», Nietzsche adoptó la función de hombre de conocimiento, de mediador del saber; con ello se mantuvo en la tarea del filósofo. Pero el conocimiento así adquirido aportó tan solo la ocasión para desarrollar por entero la naturaleza artística y religiosa de Nietzsche, y, precisamente, este hecho demuestra el valor que ello tenía para su espíritu. Aquello que él ya anhelaba durante el período de sus estudios filológicos, mientras investigaba la vida de los filósofos antiguos, se transformaba ahora en realidad: el pensamiento, en una vivencia; el conocimiento, en un trabajar y un crear con vistas hacia una nueva cultura. En

los pensamientos les era lícito a todas las fuerzas del alma actuar unidas: se trataba de una exigencia dirigida al hombre en su totalidad. Nietzsche expresa tan solo el embeleso liberador del que disfrutó cuando, al final de su «Sócrates y la filología clásica»,[96] exclamó: «¡Ay! ¡El encanto de estas luchas consiste en que quien las contempla también siente el impulso de luchar!»

Y puesto que ahora les era lícito a sus singulares aptitudes intelectuales desarrollarse y manifestarse con libertad, este período en la vida de Nietzsche satisfizo por completo aquella profunda y casi femenina necesidad de veneración personal, de admiración y respeto, eso que más tarde se vería obligado a satisfacer en sí mismo de manera tan dolorosa. Ahora bien, por muy profundo que fuese el goce que le ofreció la filosofía de Wagner y Schopenhauer y toda su visión de las cosas, lo más valioso para él fue la relación personal con Wagner, esa veneración sin condiciones hacia él. Su entusiasmo se inflamaba con una personalidad externa a la suya y en la que, en cierto modo, creía ver encarnado el ideal de su propia naturaleza. La dicha nacida de tal convicción esparce sobre los pensamientos de los primeros escritos filosóficos de Nietzsche algo sano, casi ingenuo y bien distinto de aquello otro que caracteriza las obras posteriores. Es como si lo viésemos comprenderse y descifrarse a sí mismo a través de la imagen de su

96. Sin duda, Lou Andreas-Salomé se equivoca al mencionar el supuesto escrito «Sócrates y la filología clásica», que no existe, confundiéndolo con «Homero y la filología clásica» o con «Sócrates y la tragedia griega». Las palabras citadas pertenecen en realidad al final del capítulo 15 de *El nacimiento de la tragedia*, obra en la que Nietzsche incluyó una reelaboración del ensayo sobre Sócrates y la tragedia griega. Véase KSA , 1, p. 102.

maestro Wagner y de su filósofo Schopenhauer. Y es que por aquel entonces rechazaba aún con temor instintivo el arte de convertir de manera consciente su propio yo en objeto y «experimento de quien conoce»,[97] ese arte en el que tan grande habría de mostrarse más tarde y del que enfermó. «¿Cómo puede el hombre conocerse a sí mismo? Este es un asunto oscuro y misterioso; y si la liebre tiene siete pieles, bien podría el hombre despellejarse siete veces setenta, que ni aun así podría exclamar: "¡Ah! ¡Por fin! ¡Este eres tú realmente! ¡Ya no hay más envolturas!" Por lo demás, es una empresa tortuosa y arriesgada excavar en sí mismo de forma semejante y descender violentamente por el camino más inmediato en el pozo del propio ser. Corremos el riesgo de dañarnos de modo que ningún médico pueda ya curarnos.» (*Schopenhauer como educador*, p. 7).[98] Por eso dedica estas palabras a los jóvenes que anhelan escrutar su propio interior: «¿Qué es lo que ha atraído a tu espíritu? ¿Qué lo ha dominado y, al mismo tiempo, embriagado de felicidad? Despliega ante tu mirada la serie de esos objetos venerados y, tal vez, te revelen (...) una ley, la ley fundamental de tu ser más íntimo. Compara estos objetos, observa (...) cómo forman una escalera por la que tú mismo has estado ascendiendo para llegar hasta lo que ahora eres; pues tu verdadera

97. Véase KSA, 3: GA, § 324, p. 552: «*In media vita.* ¡No! La vida no me ha decepcionado! Antes bien, de año en año la encuentro más verdadera, deseable y misteriosa, desde aquel día en que me visitó el gran liberador: ¡el pensamiento de que la vida podría ser un experimento de quien conoce y no un deber, ni una fatalidad, ni una superchería! (...) *La vida, un medio del conocimiento*, ¡con este principio en el corazón no solo podemos ser valientes, sino incluso *vivir joviales y reír joviales*!»

98. KSA, 1: *Schopenhauer como educador* (III «Intempestiva»), § 1, p. 340.

esencia no se halla oculta en lo más profundo de tu ser, sino a una altura inmensa por encima de ti...» (Ibídem).[99]

Con una franqueza de la que carecerá más tarde, en la época de los dolorosos autoanálisis, Nietzsche expone los motivos por los que en un principio añoró tal condición de discípulo, alguien superior que fuese «un guía y un severo maestro» (*Schopenhauer como educador*, p. 14):[100] «Tendré que detenerme un tanto en una idea de mi juventud que fue más apremiante que ninguna otra. Cuando en otro tiempo me abandonaba a mis deseos según el dictado de mi capricho, pensaba en que el destino podría aliviarme del terrible esfuerzo y la responsabilidad de tener que educarme a mí mismo si, llegado el momento propicio, me enviaba un filósofo como educador, un verdadero filósofo al que yo pudiera obedecer sin vacilación alguna porque tuviera más confianza en él que en mí mismo.» (Ibídem, p. 8 y ss.).[101] Es interesante observar cómo, con este propósito, detrás del pensador Schopenhauer intentó hallar al hombre ideal Schopenhauer,[102] y cómo frente a Wagner partía del profundo parentesco que unía a sus dos naturalezas. De hecho, sorprende la concordancia de las aptitudes

99. Ibídem, pp. 340-341.

100. Ibídem, p. 341.

101. Ibídem, pp. 341-342.

102. Véase *Schopenhauer como educador*, p. 19: «Tuve el presentimiento de haber hallado en él al educador y al filósofo que buscaba desde hacía tanto tiempo. Ciertamente solo en forma de libro, y esto era una gran carencia. Pero tanto más me esforcé por ver a través del libro e imaginarme al hombre vivo cuyo inmenso testamento poseía yo para leer, y que prometía nombrar sus herederos a todos cuantos quisiéramos y pudiésemos ser algo más que sus simples lectores: esto es, sus vástagos y discípulos.» [KSA, 1: *Schopenhauer como educador*, final del § 2, p. 350.] *(N. de la A.)*

naturales y espirituales de Wagner descritas por Nietzsche con la «polifonía» de sus propias aptitudes, tal como se ha señalado en la primera parte de este libro. Así, lo expresa en *Richard Wagner en Bayreuth* (p. 13): «Cada uno de sus instintos tendía hacia lo ilimitado, todas sus cualidades para gozar de la existencia querían liberarse y satisfacerse de forma individual; cuanto mayor era su cantidad, mayor el tumulto, y mucho más hostil su cruce.»[103]

Después, cuando aparece la virilidad «intelectual y moral» de Wagner, esa «multiplicidad» termina por hallar su fusión y, a la vez, una «escisión dentro de sí». «Su naturaleza parece simplificarse de una manera terrible, dividida en dos instintos o esferas. Por debajo, en impetuoso torrente, bulle una voluntad ardiente que, a través de todas las vías, huecos y angosturas, ansía salir a la luz y anhela poder.» (p. 10).[104]

«El torrente entero se precipita tan pronto en un valle como en otro, penetrando en los más oscuros barrancos: en la noche de este horadar casi subterráneo apareció una estrella, allá en lo alto, sobre él...» (p. 12).[105] Vertemos una mirada en la *otra* esfera de Wagner. «Se trata de la vivencia más singular y originaria que Wagner experimentó en sí mismo y que venera como un misterio religioso: (...) esa maravillosa experiencia y conciencia de que una de las esferas de su ser se mantiene fiel a la otra, (...) la esfera creativa, inocente y luminosa, a la oscura, desabrida, tiránica.» (p. 13).[106]

103. Véase KSA, 1: *Richard Wagner en Bayreuth* (IV «Intempestiva»), § 3, p. 439.
104. Ibídem, p. 437.
105. Ibídem, p. 438.
106. Ibídem, p. 439.

«En el comportamiento recíproco de estas dos fuerzas tan profundas, en la entrega de una a la otra radica la gran necesidad mediante la cual solo él podía continuar siendo *él mismo por entero.*» (p. 13).

Hacia el final del escrito, Nietzsche intenta comprender la música de Wagner desde esta peculiaridad que tan afín le resulta también a él mismo, y concibe el genio musical de Wagner como una especie de reflejo de sus estados anímicos:

«Cómo su música, con una cierta crueldad de decisión, se subordina al desarrollo del drama, que es inexorable cual el destino, mientras el alma ardiente de este arte se muestra ansiosa de vagar de una vez por todas sin ningún impedimento, en la libertad y el desenfreno.» (p. 82).[107]

«Por encima de todos estos individuos vociferantes y de la lucha de sus pasiones, por encima del vórtice entero de contradicciones, se cierne (...) una poderosísima inteligencia sinfónica que, desde el seno de la guerra, constantemente genera la concordia.» (p. 79).[108]

«Nunca es Wagner más Wagner que cuando las dificultades se multiplican y él las domina en circunstancias verdaderamente grandiosas, con la complacencia de quien dicta la ley. Domeñar masas desbocadas y contrapuestas, convirtiéndolas en ritmos sencillos; conducir una voluntad a través de una desconcertante multiplicidad de exigencias y deseos...» (p. 80).[109]

107. Ibídem, p. 496.
108. Ibídem, p. 493-494.
109. Ibídem, p. 494.

Pero justo ese parentesco de estas dos naturalezas bipolares tuvo que conducir finalmente a Nietzsche hacia el desarrollo de su espíritu por trayectorias solitarias; fue la razón de que alguna vez tuviera que separarse de Wagner. Apenas hubo alcanzado Nietzsche el punto más elevado de este período, ya estaba dando el paso que inevitablemente tendría que conducirlo hacia abajo. Por lo demás, me parece que trastoca completamente la realidad de los hechos cuando, más tarde, en su injusto librito *El caso Wagner*, afirma: «Mi experiencia más grande fue una *curación*. Wagner pertenece, sencillamente, a mis enfermedades.» (Prólogo).[110] Y es que su desarrollo se dirigía ya hacia la enfermedad mucho antes de su ruptura con Wagner, y hasta podríamos afirmar con respecto a su período wagneriano que, en cierto sentido, pertenece a una de sus épocas pasadas de mayor salud. Sin embargo, no debe desestimarse aquello que hay de verdadero en su afirmación: que, ciertamente, Nietzsche aún no había alcanzado entonces el punto más alto de su evolución, y ello a pesar de todo lo feliz que pudiera haber sido y lo sano que pudiera haber estado en aquellos años.

Solo podría haber conservado semejante salud a costa de la grandeza. A fin de poder transformarse de discípulo en maestro, primero tuvo que retornar a su interior; pero como su naturaleza anhelaba esa profesión de discípulo en sentido religioso, solo le quedó la posibilidad de asociar en sí mismo al discípulo y al maestro, ya fuera para sufrir con ello, ya fuera para perecer a consecuencia de la fusión patológica de ambos. Para este cami-

110. Véase KSA, 6: *El caso Wagner*, Prólogo, p. 12.

no suyo hacia la grandeza son adecuadas las palabras de Zaratustra: «Cumbre y abismo, ahora eso se funde en una sola cosa.»[111]

Este distanciamiento de Nietzsche respecto de Wagner se ha interpretado de las maneras más diversas; se ha intentado aclarar desde fundamentos puramente ideales —irresistible instinto de verdad—, y también desde motivos humanos demasiado humanos. En realidad, ambas direcciones se cruzan de manera análoga, como ya sucediera en el caso de la primera de las transformaciones de Nietzsche, la de su distanciamiento de la fe. Precisamente, la circunstancia de haber hallado plena satisfacción, paz del alma y una patria espiritual, que la visión del mundo de Wagner le pareciera tan tersa y suave como una «piel sana», lo irritaba hasta tener que despellejarse; tal circunstancia provocaba que esa «dosis suprema de felicidad» le pareciese «una desgracia», que se sintiese «herido por su felicidad». Así, al nacimiento de esta libertad en la orientación de su espíritu puede aplicarse en general lo expuesto en su «Conjetura sobre la génesis de la libertad del espíritu» (HH I, § 232), surgido a partir de un exceso de sentimientos de felicidad en el contexto de una concepción del mundo ya dada: «Del mismo modo que los glaciares aumentan cuando en las zonas ecuatoriales el sol brilla sobre los mares con mayor incandescencia que antes, así también, sin duda, una libertad de espíritu muy fuerte y que tiende a expandirse a su alrededor puede atestiguar que, en alguna parte, el ardor del sentimiento ha aumentado de forma extraordinaria.»

Solo en la mortificación deseada y buscada de manera voluntaria creció en su espíritu la dura coraza dispuesta para la

111. Véase KSA, 4: ZA, «El caminante», p. 194.

lucha con la que luego se armaría con objeto de entablar combate contra sus antiguos ideales. Ciertamente experimentó un sentimiento de liberación con la renuncia a lo bello y lo edificante, liberándose así de una última dependencia; no obstante, esta clase de autoliberación supuso también un acto de renuncia; Nietzsche lo padeció tal como se padece a causa de las heridas, aunque haya sido uno mismo quien se las haya infligido.

La ruptura fue completa —y, para Wagner, inesperada— cuando este, con su poema sinfónico *Parsifal*, abrazó tendencias catolizantes, mientras que el desarrollo espiritual de Nietzsche, en virtud de un giro repentino, se había inclinado hacia la filosofía positivista de los ingleses y franceses. La separación de Nietzsche con respecto a Wagner no solo significó una ruptura de los espíritus, sino que, a la vez, quebró una relación en la que ambos habían estado tan cercanos como solo pueden estarlo un padre y un hijo o dos hermanos. Olvidarlo del todo, resignarse por entero, ninguno de los dos pudo hacerlo. Todavía en el otoño de 1882,[112] medio año antes de la muerte de Wagner, durante los festivales de Bayreuth, se intentó mencionar el nombre de Nietzsche en presencia del maestro. Por entonces, aquel se hospedaba en las cercanías, en el pueblecito turingio de Tautenburg, en Dornburg, y su vieja amiga, la señorita Von Meysenbug, opinaba —aunque sin razón— que, en caso de salir bien, sería posible convencer a Nietzsche de que se acercase a Bayreuth a fin de reconciliarse con Wagner. Pero el intento fracasó; Wagner abandonó la habitación encolerizado y prohibió que jamás volviera a mencionarse aquel nombre en su

112. *Parsifal* se estrenó el 26 de julio de 1882. Elisabeth Nietzsche y Lou Andreas-Salomé asistieron a la segunda representación, el día 28 de julio.

presencia. De la misma época más o menos procede la carta de Nietzsche que reproducimos a continuación[113] y en la que deja bien clara su posición con respecto a la ruptura con Wagner:

> Pues bien, querida amiga, hasta ahora todo va bien, y nos veremos otra vez del sábado en ocho días.
>
> ¿Acaso no ha llegado a sus manos mi última carta? Le escribí a usted el domingo, hace catorce días. Me apenaría; en ella le describía un momento muy feliz: me llegaron muchas cosas buenas a la vez, y la «mejor» de todas esas cosas fue su carta de asentimiento.
>
> He pensado mucho en usted y, mentalmente, he compartido con usted muchas cosas sublimes, tranquilizadoras y serenas, de manera que es como si hubiese estado viviendo estrechamente con mi venerada amiga. ¡Si supiera qué nuevo y extraño le parece todo esto a un viejo ermitaño como yo! ¡Con cuánta frecuencia he tenido que reírme de mí mismo!
>
> En lo que respecta a Bayreuth, estoy satisfecho de no *haber tenido* que estar allí; y, sin embargo, si hubiera podido estar como un espíritu en compañía de usted, musitando esto o aquello en su oído, hasta la música de *Parsifal* me habría parecido soportable (en cualquier otro caso me resulta insoportable).
>
> Me gustaría que antes de nada leyese usted mi pequeño escrito *Richard Wagner en Bayreuth*; seguro que el amigo Rée lo tiene. He vivido tanto en relación con ese hombre y su arte... fue sobre todo una larga *pasión*: no encuentro otra palabra mejor para expresarlo. La renuncia necesaria, aquel necesario reencuentro conmi-

113. Se trata de una carta de Nietzsche dirigida a Lou Salomé, que se hallaba en Stibbe, fechada el 16 de julio de 1882 en Tautenburg. Véase Friedrich Nietzsche: KGB, III, I, p. 228.

go mismo, se cuenta entre los más duros y más melancólicos de mi destino. Las últimas palabras que me escribió Wagner se hallan en un bello ejemplar dedicado de *Parsifal*: *«A mi caro amigo Friedrich Nietzsche. Richard Wagner, Consejero eclesiástico superior.»* Justo al mismo tiempo recibió él, enviado por mí, mi libro *Humano, demasiado humano...* y, con ello, ¡todo quedó *claro*, y a la vez fue el final!

Con cuánta frecuencia he experimentado ya en tantas cosas precisamente *esto*: «¡Todo claro y, a la vez, el final!»

Pero qué feliz soy, mi querida amiga Lou, de que ahora me sea lícito pensar en nosotros dos: «¡Todo al comienzo y, sin embargo, *todo claro*!» ¡Confíe en mí! ¡Confiemos en nosotros!

Con mis mejores deseos para su viaje.

Su amigo, Friedrich Nietzsche.

Tautenburg, en Dornburg (Turingia).

Cuando leo este breve relato, veo al propio Nietzsche delante de mí; y recuerdo cómo después de un viaje en común desde Italia,[114] al llegar a Suiza, visitamos juntos la heredad de Triebschen, en Lucerna, el lugar donde vivió con Wagner épocas inolvidables. Mucho, mucho tiempo permaneció sentado en silencio, a la orilla del lago, absorto en graves recuerdos; luego, garabateando con el bastón en la arena, habló con voz queda de aquellos tiempos pasados y, al alzar la mirada, lloraba.

Los sufrimientos físicos más intensos de Nietzsche coincidieron precisamente con su desligamiento interior y exterior tanto

114. Nietzsche visitó a Lou Andreas-Salomé y Paul Rée del 13 al 16 de mayo de 1882, en Lucerna. De aquellas fechas data la excursión a Triebschen. El viaje en común desde Italia se refiere al regreso a Suiza, poco después de que Nietzsche y L. A. Salomé se hubieran conocido.

del wagnerismo como de la filosofía de Schopenhauer. Por aquella época vivía acosado de manera permanente por ataques y dolores, tanto físicos como psíquicos, que lo acercaban al borde mismo «de la muerte del cuerpo y del alma». Su enfermedad se manifestó en los años de mayor productividad, de ocupación extenuante y excesiva con investigaciones científicas, problemas filosóficos, con los movimientos intelectuales contemporáneos, con el arte de Wagner y con la música propiamente dicha. Sin duda, no es casual que también el último y fatídico ataque de su enfermedad encefálica, al final de los años ochenta, sucediese a un período de increíble productividad y excitación intelectual. Cuando se sentía más sano y más fuerte, dueño de todas sus energías vitales, es que estaba a punto de caer enfermo; mientras que los períodos en que, de manera involuntaria, se veía obligado al ocio y a la tranquilidad, le aportaban de nuevo descanso y retrasaban la catástrofe un poco más.

Este escenario refleja de manera puramente física algo de esos rasgos patológicos tan singulares del «exceso de felicidad» característicos de su vida intelectual, la cual acostumbraba a desembocar torrencialmente en la enfermedad una vez que alcanzaba su punto más alto. De dichos rasgos provenía, por lo demás, que luchase con toda la tenacidad de sus fuerzas para volver a alcanzar la salud.

Mientras aún podía dominar los dolores y sentirse en plena posesión de su capacidad de trabajo, ni siquiera el sufrimiento pudo adueñarse de su resistencia vital ni de su afán por afirmarse. Todavía el 12 de mayo de 1878, escribía en un tono animado y tranquilo, en una carta desde Basilea: «La salud, vacilante y peligrosa, pero... casi he estado a punto de decir "¡Qué me importa a mí la salud!"»

Pero después, el 23 de abril de 1879, siguió la alusión a su predecible y necesaria retirada de la cátedra: «*Mi* estado es un tor-

mento animal y la antesala del infierno; no lo puedo negar. *Probablemente* acabará con mi actividad académica, *quizá* con cualquier tipo de actividad, *posiblemente* con... etcétera.» Y luego, el amargo lamento: «Al parecer, ya no hay nada que ayude, los dolores son extraordinarios. (...) Y siempre la misma consigna: "¡Soporta! ¡Renuncia!" ¡Ay! ¡Ya estoy harto de paciencia! ¡Necesito paciencia para tanta paciencia!»

Finalmente, en un tono de callada resignación, una carta desde Ginebra, fechada el 15 de mayo de 1879:

«No me encuentro bien, pero yo soy un viejo y rutinario *soportadolores* y aún seguiré cargando con mi fardo durante algún tiempo (aunque *no* por mucho más, ¡eso espero!).»

Poco después abandonó su cátedra y la soledad lo cercó para siempre. La renuncia a su actividad docente le resultó muy dura; en el fondo, se trataba también de la renuncia a toda actividad científica severa. La cabeza y los ojos —se consideraba a sí mismo «un enfermo que ahora es, además, *siete octavos ciego*, que ya no puede leer si no es con grandes dolores y apenas solo durante un cuarto de hora» (carta a Rée)—[115] le impedían dedicarse a la construcción cuantitativa de sus pensamientos mediante estudios más extensos. La cantidad de lecciones impartidas en la Universidad y el *Pädagogium* de Basilea testimonia la diversidad y la amplitud de sus investigaciones.[116]

115. En una carta remitida desde Saint Moritz y fechada a mediados de septiembre de 1879. KGB, II, 5, p. 440.

116. Algunas de estas lecciones de la época de Basilea han sido traducidas al castellano: *El culto griego a los dioses*. Edición y traducción de Diego Sánchez Meca. Madrid, Aldebarán, 1999. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Traducción, prólogo y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid, Valdemar, 1999.

Por lo demás, en aquella época, Nietzsche se circunscribía todavía al estudio del mundo helénico mientras que, filosóficamente, permanecía cautivo por las ligaduras de un determinado sistema filosófico. Su liberación posterior del peso de aquel sistema habría influido muy favorablemente en su actividad de no haber existido aquel nefasto estado de salud. El cuadro cultural de la vida griega, del que entonces, con los ojos del metafísico, él creía desentrañar los rasgos fundamentales de la imagen del mundo y de la vida humana, hubiera podido ampliarse gradualmente con el proseguir de la actividad científica hasta obtener un cuadro completo de la comprensión del mundo. Teniendo en cuenta la genialidad de su sutil sensibilidad, así como su capacidad artística para recrear imágenes, podríamos decir que Nietzsche se hallaba predestinado para realizar grandes aportaciones en el campo de la historia de la filosofía. Con ello, su impulso de producción habría quedado a salvo de la excesiva tendencia a perderse en lo subjetivo; ¿acaso no había experimentado él mismo en varias ocasiones que, cuanto más alada, impetuosa y apasionada es la especie de los pensamientos más vasta y severa debe ser la materia a la que se vinculan, la que debe dominarlos? Esta es la razón de que hasta el final encontremos una y otra vez en sus obras renovados e infructuosos esfuerzos de expandirse hacia fuera, así como de fundamentar de manera científica su pensamiento; hay en ello algo de ese aletear en vano de un águila cautiva. Se vio *obligado* por su estado de salud a tomarse *a sí mismo* como la materia de sus pensamientos, a poner su propio yo como fundamento de su imagen del mundo y a tejer esta desde su propia interioridad.

Quizá, en otro caso, no hubiera producido algo tan particular y, por eso, tan único. Y, sin embargo, no podemos dirigir la mirada hacia ese punto de inflexión en el destino de Nietzsche,

hacia esa inquietante *coacción* a la soledad y al enclaustramiento sin sentir el más profundo pesar; tampoco podemos sustraernos al sentimiento de que *dejó pasar* una grandeza que le estaba destinada.

Llegado este punto, a Nietzsche lo asediará la noche. Los ideales que tuvo, su salud, su capacidad de trabajo, su círculo de influencia... todo lo que había conferido a su vida luz, brillo y calor fue desvaneciéndose para él. Quedó como sepultado bajo las ruinas de un inmenso desmoronamiento. Entonces comenzaron sus «*tiempos oscuros*» (*El caminante y su sombra*, § 191).

Los escritos que siguieron no brotaron ya, como los anteriores, de una abundancia acumulada y dispuesta en su interior, ni fueron elaborados con vistas a una meta que él se creyó capaz de alcanzar; más bien narran cómo tantea, inmerso en su noche, y cómo a duras penas prosigue hacia delante; son los pasos atormentados, luchadores y, finalmente, victoriosos en dirección a una meta oscura.

«Al proseguir mi camino a solas —confesará muchos años más tarde (Prefacio a HH II),[117] refiriéndose a esta época— temblaba; no mucho después caí enfermo, mucho más que enfermo, cansado de la insoportable desilusión que a nosotros, hombres modernos, nos quedaba con respecto a todo...» Pero no lo vemos lamentarse mientras lucha por abrirse paso entre las ruinas; y con razón consideró a esto el encanto de aquellos escritos: «Que aquí habla un sufridor y un renunciador como si *no* fuera un sufridor y un renunciador.» (Ibídem).[118]

117. Véase KSA, 2: HH, I y II, § 3 del Prefacio a la segunda parte, p. 372.
118. Ibídem, § 5, p. 374.

Una y otra vez se transforma en alguien que crea de nuevo, en alguien que descubre de nuevo. Se interna aún más profundamente bajo el mundo de ruinas, excava y mina incluso sus últimos fundamentos mientras con sus ojos, acostumbrados a la oscuridad, escruta en busca de tesoros y demás secretos del subsuelo. Un segundo Trofonio[119] que, con astucia, entra y sale escurriéndose y que, además, sabe extraer desde las profundidades conclusiones sobre el mundo de arriba e interpretar sus enigmas. Así es como lo vemos: como «un subterráneo en acción, alguien que perfora, excava y mina (...) que avanza lentamente, con serenidad, con suave inflexibilidad, sin que traicione demasiado la carencia que toda privación prolongada de aire y de luz lleva consigo». (Prefacio a la nueva edición de *Aurora*).[120] A este respecto viene aquella pregunta confiada con la que él mismo tornó la mirada hacia esos años y que hemos de responder observando su lejana historia evolutiva: «¿Acaso no parece que (...) quizá él mismo desee poseer su propia y prolongada oscuridad, su incomprensibilidad, su secreto, su enig-

119. Trofonio: en la mitología griega, el hijo de Epicaste y Apolo; junto con Cerción y Agamedes, fue un arquitecto famoso de oráculos y subterráneos en la época arcaica de Grecia. Así, destacan entre sus obras: la cámara nupcial de Alcmena, el templo de Apolo en Delfos, el templo de Poseidón en Arcadia y una cámara del tesoro para el rey Hirieo, en Beocia. Con respecto a esta última obra, cuenta la leyenda que Agamedes y Trofonio habían dispuesto con habilidad una de sus piedras para poder entrar y salir de la cámara sin ser vistos. Por allí entraban todas las noches a robar. El rey lo notó y encargó a Dédalo que construyese una trampa para cazar a los ladrones. Trofonio le cortó la cabeza a Agamedes a fin de que no lo delatase. Por su crimen, se abrió la tierra bajo sus pies y esta se lo tragó. De ahí que habite en el subsuelo. Trofonio acabó por tener también su propio oráculo en el bosque de Lebadea.

120. Véase KSA, 3, Prólogo, p. 11.

ma, porque sabe lo que también tendrá: su propia mañana, su propia redención, su propia aurora?» (Ibídem).

Mi querida amiga:

¡Ahora el cielo está claro por encima de mí! Ayer a mediodía me parecía que fuera mi cumpleaños: *usted* envió su consentimiento, el mayor regalo que alguien hubiese podido hacerme ahora... Mi hermana mandó cerezas, Taubner envió los primeros tres pliegos de galeradas de *La gaya ciencia*; y, por si fuera poco, la ultimísima parte del manuscrito está terminada definitivamente y, con ella, la obra de seis años (1876-1882), ¡todo mi «espíritu libre»! ¡Oh, qué años! ¡Qué torturas de todo tipo! ¡Qué soledades y qué hastío vital! Y, contra todo eso, como si dijéramos, contra vida *y* muerte, me procuré yo esta medicina mía, estos pensamientos míos con sus pequeñas, pequeñas franjas de *cielo despejado* encima; ¡oh, querida amiga! Cada vez que pienso en todo eso me conmuevo y enternezco e ignoro cómo pude conseguirlo: compasión por mí mismo y un sentimiento de victoria me embargan por entero. Pues *se trata* de una victoria, y absoluta; e incluso he recuperado la salud de mi cuerpo, no sé de dónde, y todo el mundo me dice que parezco más joven que nunca. ¡El cielo me guarde de necedades! Pero, a partir de ahora, en lo que usted me aconseje, estaré *bien* aconsejado y no tengo ya nada que temer.

En lo que al *invierno* se refiere, he pensado *seriamente y de manera definitiva* en Viena. Los planes para el invierno de mi hermana son por completo independientes de los míos, por lo que no hay en ello pensamiento oculto alguno. El sur de Europa me lo he quitado de la cabeza. No deseo estar más a solas, sino que otra vez quiero aprender a ser persona. ¡Ay, en lo que *a esta* materia se refiere, debo aprenderlo aún casi todo!

¡Acepte mi agradecimiento, querida amiga! Todo saldrá *bien*, como usted misma ha dicho.

Salude de todo corazón a nuestro amigo Rée.
Enteramente *suyo*, E N.
Tautenburg, en Dornburg. Turingia.[121]

Con semejantes sentimientos de compasión y de admiración hacia sí mismo, Nietzsche volvía la mirada hacia el período de su vida que ahora nos ocupa. Vemos de entrada que lo más característico son las luchas y las heridas que tuvo que sufrir hasta apropiarse de una nueva concepción del mundo; de la profunda enfermedad que ello le produjo es de donde extrajo su nueva salud. Su originalidad tuvo que expresarse mucho menos en las ideas y teorías que por aquel entonces estaban gestándose que en la energía necesaria para desembarazarse del viejo ideal, a fin de poder concebirlas. No llegó, pues, como la mayoría, a la conciencia de una autonomía mayor y a una actividad anímica tan original a través de una evolución espiritual que nos parece fría e indiferente con respecto a los pensamientos inmaduros ya lejanos. Sino todo lo contrario, solo llegó merced a una rebelión violenta contra lo pasado, en la que los motivos intelectuales constituyeron más un elemento secundario que *decisivo*. He aquí por qué vemos siempre que, al principio, Nietzsche acepta los nuevos pensamientos tal como los encuentra, con cierta falta de autonomía; al comienzo los acoge de manera *acrítica*. Y es que, entretanto, toda su fuerza es reclamada por las vivencias más íntimas, y las nuevas teorías, en cuanto tales, construyen tan solo una ocasional «filosofía de fachada»[122] —por utilizar una expresión

121. Nietzsche escribió la misiva a Lou el 3 de julio de 1882. KGB, III, I, 216.
122. *Hintergrundphilosophie*. Véase KSA, 5: MM, § 289 (final), p. 234.

muy querida por Nietzsche—; mientras en el trasfondo oculto es donde acontece el proceso verdaderamente decisivo.

Cuanto con más firmeza va creciendo junto a los antiguos, mayor y más violenta se torna la exigencia de un desarraigo del propio suelo espiritual y más profundo es, asimismo, el significado de la transformación. De manera que podríamos decir, en cierto sentido, que justo en la aparente falta de autonomía interna con la que Nietzsche se entrega ocasionalmente a una manera extraña de pensar se oculta una fuerza de heroica autonomía. Mientras que las ideas más queridas lo seducen, se entrega sin resistencia a círculos de pensamiento frente a los que se siente todavía un extraño, y hasta secretamente, un enemigo, si bien albergando estas bellas palabras en el corazón: «Una victoria o una plaza tomada no son algo que te incumba a ti, sino a la verdad, ¡pero tampoco tu derrota es algo que te incumba!» (AU, § 370, «En qué medida el pensador ama a su enemigo»).

No hay que perder esto de vista si queremos ser justos con el brusco cambio de opinión de Nietzsche y comprender el origen de su primera obra positivista, esa obra que brotó de su espíritu de forma tan sorprendente e inesperada. Precisamente, en 1876[123] aparecía la última de las *Consideraciones intempestivas*, el pequeño libro, escrito con desbordante entusiasmo, *Richard Wagner en Bayreuth*; y, ya en el invierno de 1876-1877, surgía la primera de sus colecciones de aforismos: *Humano, demasiado humano*. «Un libro para espíritus libres.» (Consagrada a la memoria de Voltaire para conmemorar el centenario de su muerte, el 30 de mayo de 1778.)

123. La obra apareció el 10 de julio de 1876.

La obra incluía un apéndice: «Opiniones y sentencias varias.»[124] (Editorial de Ernst Schmeitzner, Chemnitz, 1878.) Acerca de ningún otro libro cabría decir con mayor justicia lo que el propio Nietzsche escribió sobre las obras de este período: «Mis escritos hablan *únicamente* de mis *superaciones*: yo estoy en ellos con todo lo que me ha sido hostil. (...) Solitario a partir de entonces (...), tomé partido *contra* mí y *a favor* de todo lo que *me* afligía y apenaba.» (Prefacio a la nueva edición de HH II, VIII).[125] Esta obra vuelve a reflejar con tanta claridad el estado de su espíritu en aquella época que es como si contuviera dos partes o dos perspectivas bien diferenciadas la una de la otra: por un lado, hallamos al Nietzsche positivista, que aún no muestra su autonomía y que en sus nuevas teorías recién adoptadas todavía no nos ofrece casi nada propio, sino que tan solo nos orienta sobre cuál es el lugar en el que ahora se halla, de qué nueva «piel» se ha dejado cubrir casi con pasividad; por otro lado, hallamos al Nietzsche que soporta y lucha, que se deshace decidido de los viejos ideales y que, en tal lucha, nos muestra la plenitud de la más original de las vidas espirituales a través del ardor con que ataca a su viejo yo y se hiere a sí mismo. Desde aquí se aclaran también la pasión y el ensañamiento de los ataques con que arremete contra Wagner y las ideas wagnerianas. Nadie es menos capaz de aplicar la justicia con tranquilidad

124. El apéndice «Opiniones y sentencias varias» fue publicado en 1879. En la nueva edición de 1886, el mencionado apéndice constituía junto a «El caminante y su sombra» —citado por L. A. Salomé a menudo de manera independiente, como si de un único libro se tratara— el segundo tomo de *Humano, demasiado humano.*

125. Véase KSA, 2: HH, I y II, § 1 y § 3 del Prefacio a la segunda parte, pp. 369 y 373.

y ponderación que quien acaba de mudar las propias opiniones; y ello, no en virtud de puros motivos intelectuales, sino desde la profundidad del elemento «humano, demasiado humano» que se halla en su propia naturaleza. Ningún pensamiento arrojamos más lejos de nosotros ni con más rabia que aquel del que acabamos de separarnos después de un doloroso conflicto, y frente al que nos encontramos, todavía malheridos y temblando, cubiertos de heridas secretas que nuestro orgullo esconde: hay en todo ello un odio que es como el eco de un amor inolvidable.

Harto característico de la rapidez y la profundidad de la transformación de Nietzsche fue que, también esta vez, tuvo aquella su punto de partida en una *relación personal.* Lo mismo que en la lucha contra el viejo ideal de conocimiento, el aguijón más amargo fue la ruptura de una amistad; también en esta ocasión, Nietzsche encarnó en una personalidad el nuevo tipo de conocimiento. Cuanto más dolorosa era la soledad a la que lo remitía la ruptura de la amistad, más se estrechaba la relación de Nietzsche con Paul Rée, pues «para un solitario como yo es "el amigo" un pensamiento mucho más precioso que para estos otros que son tan múltiples»;[126] así le escribió a Rée en una ocasión (31 de octubre de 1880, desde Italia).

Si la relación con Richard Wagner se caracterizaba por la exclusividad con que Nietzsche se dedicaba a aquel y lo admiraba, esto es, por su *discipulato,* su relación de amistad con Rée conformaba más bien una *camaradería* espiritual; ni siquiera impedida por el hecho de que los amigos residiesen lejos el uno del otro y

126. Nietzsche juega aquí con los términos alemanes *einsam* y *vielsam*: «solitario» y «múltiple» o de «muchos».

que Rée solo pudiese abandonar ocasionalmente su morada en Prusia occidental para encontrarse con Nietzsche en diversos lugares. Ya el 19 de noviembre de 1877 Nietzsche se quejaba desde Basilea, donde aún vivía entre compañeros de ideas, de esa distancia que, a consecuencia de una enfermedad de Rée, lo mantenía alejado del amigo desde hacía mucho tiempo:

«Ojalá que pronto pueda oír, mi querido amigo, que los malignos espíritus de la enfermedad le han abandonado por entero: ahora, no me queda nada más que desear para su nuevo año de vida sino que siga siendo usted como es y que sea para *mí* el mismo que fue este último año. (...) Debo decirle, además, que nunca en mi vida disfruté tanto de la amistad como con usted en este año, y eso sin hablar siquiera de la cantidad de cosas que de usted he aprendido. Cuando oigo algo acerca de sus estudios, se me hace la boca agua, por el deseo de su compañía; nosotros dos estamos hechos para entendernos bien; creo que constantemente nos encontramos a medio camino, como dos buenos vecinos a los que siempre se les ocurriera en el mismo momento la idea de visitarse y que se encontrasen uno con el otro justo en los límites de sus respectivas propiedades. Quizá dependa un poco más de usted que de mí la superación de la gran distancia espacial que nos separa... ¿Me permite que en lo que a esto se refiere albergue esperanzas para el próximo año? Yo mismo me siento bastante miserable y debilitado como para no atreverme a rogarle al mejor amigo que existe —incluso cuando el ruego sea un poco indiscreto— que tengamos una buena conversación entre nosotros sobre asuntos humanos, una conversación personal y no epistolar, para la que cada vez me siento más inepto.»

Cuanto más lo obligaban sus sufrimientos a recluirse en la soledad, cuanto más ermitaño y más alejado de todas las perso-

nas tenía que vivir a fin de que su enfermedad se le hiciera soportable, más anhelaba Nietzsche al amigo que debería convertir su soledad en una «dualidad»:[127] «Una decena de veces al día deseo estar a su lado, con usted.» (Carta desde Basilea, 14 de diciembre de 1878.) «En espíritu, anudo siempre mi futuro al suyo.» (Desde Ginebra, mayo de 1879.) «He tenido que renunciar a muchos deseos pero nunca a *ese* de vivir *junto* a usted... ¡mi "jardín de Epicuro"!» (Desde Naumburg, el último día de octubre de 1879.)

Los violentos dolores y ataques que padecía Nietzsche despertaron en él pensamientos de muerte que conferían a cada reencuentro con el amigo un profundo significado. «¡Cuánta felicidad me ha deparado usted, mi querido, mi muy queridísimo amigo!», exclamó Nietzsche después de uno de esos encuentros. «Así pues, he vuelto a verlo otra vez y lo he encontrado igual al recuerdo que guardaba de usted en mi corazón; esos seis días fueron como un delicioso delirio continuo. Le confesaré que no confío ya en que podamos volver a vernos, la conmoción de mi salud es demasiado profunda, el tormento, demasiado persistente; ¡de qué me sirven tanta superación y tanta paciencia! Sí, en los tiempos de Sorrento cabía aún la esperanza, pero eso ya pasó. De ahí que me sienta tan afortunado de haberle tenido, ¡mi querido amigo del alma!»

En estos años, los dos amigos llegaron a compartir opiniones muy similares, puesto que también sus estudios tenían cada vez más cosas en común. Muy a menudo, Rée le conseguía a Nietzsche los libros que este necesitaba, leía en voz alta al enfermo

127. Otro juego de palabras entre *Einsamkeit*, «soledad» de «uno», y *Zweisamkeit*, «dualidad», «soledad compartida por dos».

que padecía de la vista y vivía con él en constante trato e intercambio de pensamientos, ya fuera de manera epistolar o personal.

«Mi querido amigo —escribía Nietzsche después de una separación bastante prolongada—, me he preparado mucho para cuando podamos estar juntos —en caso de que aún pueda yo vivir tal dicha—. También hay dispuesta una caja de libros para ese instante, ¡*Réealia* se titula! Contiene cosas muy buenas, que le alegrarán. ¿Podría enviarme un libro instructivo? Si es posible, que provenga de Inglaterra,[128] pero traducido al alemán e impreso con letra bien grande. Vivo sin un solo libro, dada mi condición de "*ciego en siete octavos*", pero con gusto tomaré de su mano el fruto prohibido. ¡Viva la *conciencia*, puesto que ha de tener su historia y mi amigo se convertirá en historiador gracias a ella! ¡Suerte y salud en su camino! De todo corazón, su Friedrich Nietzsche.»

Así escribía al amigo una y otra vez en distintas variaciones: «Para todo lo bueno que usted hace o que piense hacer, también para mí estará servida la mesa, pues mi apetito de *Réealismo* es muy vivo, ya lo sabe.»[129]

128. Por aquel entonces, Nietzsche vivía embelesado de admiración por los eruditos y filósofos ingleses; andando el tiempo, dicha admiración se transformaría en su opuesto: en *Humano, demasiado humano*, II, § 184, los denomina aún «naturalezas íntegras, plenas y enriquecedoras», y en una carta a Rée se refiere a los filósofos ingleses contemporáneos con las siguientes palabras: «La única y mejor compañía filosófica que existe en la actualidad.» En coherencia con esto, lo único que Nietzsche estimaba todavía en este período de su antiguo maestro Schopenhauer era «su severo sentido para los hechos concretos, su buena voluntad para la claridad y la razón, que tan a menudo hacen que parezca *tan inglés*» (GA, § 99). *(N. de la A.)*

129. Carta a Paul Rée, que se encontraba en Stibbe, fechada en Basilea a finales de julio de 1878. KGB, II, 5, p. 342.

El *Réealismo* fue, así, la forma originaria que para Nietzsche adoptó el realismo filosófico, sepultando al viejo idealismo. Nietzsche no solo admiró la primera y breve obra de Rée, publicada de manera anónima (Berlín, Carl Duncker, 1875), *Consideraciones psicológicas* —sentencias según el espíritu y el estilo de La Rochefoucauld—, sino que la sobrevaloró, tal como documenta una carta dirigida al autor que también ahora se conserva. Los autores favoritos de Rée se convirtieron también en los suyos; los aforistas franceses, La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvernagues, Chamfort, influyeron de manera extraordinaria en aquella época sobre el estilo y el pensamiento de Nietzsche. De los escritores filosóficos de Francia prefería, con Rée, a Pascal y a Voltaire; de los novelistas, a Stendhal y a Mérimée. Pero de importancia aún más desmedida fue para él la segunda obra de Rée: *El origen de los sentimientos morales* (Chemnitz, Ernst Schmeitzner, 1877),[130] que, en cierta medida, determinó durante el período siguiente la profesión de fe positivista de Nietzsche. Esta obra lo condujo hacia los positivistas ingleses, a los que Rée admiraba y a los que también Nietzsche pronto preferiría antes que a obras alemanas del mismo género. La principal fuerza de atracción que el positivismo ejercía sobre Nietzsche residía, ante todo, en la respuesta a aquella pregunta que Rée estudiaba en su libro: la cuestión acerca del origen del fenómeno moral. Para Rée dicha pregunta coincidía con aquella otra sobre *los fundamentos de la sanción* de los sentimientos altruistas; sus investigaciones se dirigían principalmente contra los sistemas éticos de la metafísica

130. Nietzsche la menciona en HH I, § 37. *(N. de la A.)*

tradicional. Puesto que la ética de Wagner y Schopenhauer se sustentaba en el altruismo y en su valor como sentimiento metafísico, Nietzsche halló precisamente en el libro de Rée las armas más adecuadas para su lucha contra la visión del mundo que acababa de abandonar. «El origen de los sentimientos morales» se convirtió en el verdadero objeto de su investigación, y podríamos caracterizar brevemente su nueva obra como un intento de alcanzar plena conciencia de la nulidad de sus ideales anteriores mediante el examen de la historia de sus orígenes. Por este camino, todo su filosofar se convierte en el análisis y la historia de los prejuicios y los errores humanos; con ello, el metafísico se transforma en psicólogo e historiador, afianzándose sobre el terreno de un positivismo lúcido y consecuente. Nietzsche se adhirió de manera harto rigurosa a la escuela positivista inglesa y a su conocido método que reduce los juicios de valor moral y los fenómenos a la *utilidad*, la *costumbre* y el *olvido* de las motivaciones utilitaristas originarias; de ahí que sus teorías no necesiten ninguna explicación especial; bastará simplemente con indicar el lugar de donde las tomó. Compárense pasajes como este de *Humano, demasiado humano*: «La historia de (...) los sentimientos morales se desarrolla en las siguientes fases fundamentales. En primer lugar, se denomina buenas o malas a acciones aisladas sin reparar para nada en sus motivos, sino únicamente en virtud de las consecuencias útiles o nocivas que arrastran consigo. Pronto, sin embargo, se olvida el origen de semejantes denominaciones y se tiende a imaginar que las acciones en sí, independientes de sus consecuencias, poseen como algo intrínseco la propiedad de ser "buenas" o "malas".» (I, § 39). «¡Qué aspecto tan poco moral tendría el mundo sin el olvido! Un poeta podría decir que Dios ha apostado al olvido como cancerbero en el umbral del templo

de la dignidad humana.» (I, § 92). El camino del que proviene la denominada moralidad de las acciones puede caracterizarse con estas palabras: «*Ahora*, [se aceptan] por costumbre, herencia o educación; *en su origen*, porque era más *útil* y *honroso* [hacer el bien que el mal].» (II, § 26). Más aún, en *El caminante y su sombra* (§ 40): «"El significado del olvido en el sentimiento moral." Las mismas acciones que la intención de la *utilidad* común dictó, en principio, en el seno de la sociedad originaria, las han realizado más tarde las generaciones posteriores por otros motivos: por temor o respeto hacia quienes las exigían y recomendaban; por costumbre, porque se veía cómo las ejecutaban en torno a uno mismo desde la niñez; por benevolencia, porque su práctica procuraba en todas partes alegría y rostros de aprobación; o por vanidad, pues eran elogiadas. Tales acciones, de las que *se olvidó* el motivo fundamental, el de la utilidad, se llaman después *morales.*» «El contenido de nuestra conciencia es todo lo que en los años de la infancia se *exigió* regularmente de nosotros sin fundamento» (§ 52), de modo que todo lo que surgió en la historia de la Humanidad de la manera descrita se transmite a cada individuo particular como una suma de conceptos de deber rigurosamente sancionados y condicionados por la religión. «La costumbre representa las experiencias de hombres anteriores acerca de lo que, de manera supuesta, sería útil o nocivo; pero *el sentimiento por la costumbre* (moralidad) no se refiere a aquellas experiencias como tales, sino a la antigüedad, la santidad, la indiscutibilidad de la costumbre.» (AU, § 19).

De modo que la obra entera se halla impregnada de aquello a lo que el título alude ya de manera característica: el trabajo intelectual de destrucción, la disección sin concesiones de esa «demasiada humanidad» de todo cuanto hasta el momento se denominó sagrado, eterno, sobrehumano. Para ver con qué rígi-

da unilateralidad y exageración se vuelve aquí contra sí mismo, merece la pena examinar la nueva posición de Nietzsche con respecto a aquellos cuatro puntos que fueron objeto de una interpretación opuesta en su período filosófico precedente: con relación al significado de lo «dionisíaco», del «concepto de decadencia», de lo «intempestivo» y del «culto al genio». En lugar de Dioniso, en cuanto custodio y protector del nuevo templo de la verdad, hallamos ahora a Sócrates, tan denigrado anteriormente. «Si todo marcha bien, llegará la época en que para formarse ética y racionalmente se preferirá recurrir a los dichos memorables de Sócrates que a la Biblia, en la que Montaigne y Horacio serán usados como precursores y guías para comprender al sencillo genio mediador, a Sócrates. A él se remontan los caminos de los más diversos modos de vida filosófica, que en el fondo son los modos de vida de los diversos temperamentos, firmemente establecidos por la razón y la costumbre, pero que, en conjunto, apuntan hacia la alegría de vivir y a la dicha de sí mismo.» (HH II, *Caminante*, § 86). Esta victoria de lo socrático, de la razón y de la sabia ausencia de pasiones sobre lo dionisíaco, sobre la excitación de los afectos y la embriaguez que provoca el olvido de sí, culmina en la sentencia «El hombre científico es el desarrollo ulterior del hombre artístico» (HH I, § 222), así como de todo aquello que descansa sobre la razón en lugar de descansar sobre la embriaguez, pues «en sí mismo (...) el artista es ya un ser retrógrado» (HH I, § 159). Por eso, el advenimiento del espíritu socrático significó para Grecia un *descomunal paso hacia adelante*. «Tomar prestadas las formas de lo extranjero, no crearlas sino transformarlas en la más bella de las apariencias... eso es griego; imitar no para el uso, sino para la ilusión artística, (...) ordenar, embellecer, pulir... así sucede constantemente desde Homero hasta los sofistas de los siglos III y IV d. C.,

quienes son por entero fachada, palabra pomposa, ademanes entusiásticos, y se dirigen a almas totalmente vanas, ávidas de apariencias, resonancias y efectos. Y, ahora, ¡apréciese la grandeza de aquellos griegos excepcionales que crearon la ciencia! ¿Quién de ellos narra la heroica historia del espíritu humano!» (HH II, § 221. Véase también *Aurora*, § 544, «Sobre el júbilo de antaño acerca del nuevo pensar *razonable*»).[131] La tesis según la cual *de los juicios y de las cadenas de deducciones conceptuales procede todo lo que tiene que ver con el sentimiento* se opondrá a la de aquellos que sostienen que la vida instintiva es la forma más alta de vida: «Los sentimientos no son algo último, originario; detrás de ellos hay juicios y valoraciones apreciativas que nos han sido legados en forma de sentimientos. *La inspiración, que procede del sentimiento, es la nieta de un juicio; y, a menudo, ¡de uno erróneo! En cualquier caso, ¡nunca del tuyo propio! Confiar en "su sentimiento", ello significa obedecer a su abuelo y a su abuela, y a los abuelos de estos más que a los dioses que habitan en nuestro interior: nuestra razón y nuestra experiencia.*» (AU, § 35). Los «nobles ilusos» que intentan impedir la subordinación del sentimiento bajo el pensamiento razonable inducen con ello a un «*vicio del intelecto*» (AU, § 543). «A estos *borrachines ilusos* debe la Humanidad muchos males: (...) Por si fuera poco, esos *ilusos* propalan con todas sus fuerzas la creencia en la *embriaguez como en la vida dentro de la vida*: ¡una

131. «Quien no escuche el constante júbilo que impregna cada argumento y contraargumento de un diálogo platónico, el júbilo sobre el nuevo pensar razonable, ¿qué sabe de Platón, y de la filosofía antigua? En aquel tiempo las almas se embriagaban cuando practicaban el riguroso y sobrio juego de los conceptos», etcétera. Véase *Aurora*, § 544.

creencia terrible! *Tal como ahora se corrompe rápidamente a los salvajes con el "agua de fuego" y sucumben, también la Humanidad ha sido corrompida lentamente y a conciencia por las aguas de fuego de los sentimientos que embriagan*» (AU, § 50). «No piensan en que también el *conocimiento* de la realidad más odiosa es hermoso (...). La dicha de quien conoce aumenta la belleza del mundo (...): dos hombres esencialmente tan distintos como Platón y Aristóteles coincidieron en afirmar que aquello que constituye *la máxima felicidad* (...) lo habían hallado en *el conocer*, en la actividad de una *inteligencia* bien entrenada que encuentra e inventa (*no* en la "intuición" [...], *no* en la visión [...], y, desde luego, *no* en el simple hacer...!)» (AU, § 550). Con ello cae el anterior «culto al genio».[132] «¡Ah, la fama tan barata del genio! ¡Con qué rapidez se erige su trono y se convierte su adoración en costumbre! Todavía nos postramos ante la fuerza —según una *antigua costumbre de esclavos*— y, sin embargo, cuando ha de determinarse el grado de *dignidad en la veneración* solo decide y cuenta el grado de la *razón en la fuerza*.» (AU, § 548). Ha llegado el tiempo de los espíritus severos y sobrios; a la veneración desproporcionada de la genialidad artística se opone ahora la «progresiva *virilización* de la Humanidad.» (HH I, § 147). De manera aparente, el genio lucha por «la más excelsa dignidad y significado del ser humano», pero, en realidad, el genio «en absoluto desea que se le arrebaten las brillantes y profundas interpretaciones de la vida, y se defiende contra métodos y resultados más sobrios y parcos»; todo ello en lugar

132. Véase también al respecto *Humano, demasiado humano*, I, los aforismos: «Culto al genio por vanidad» (§ 162) y «Peligro y ventaja en el culto al genio» (§ 164). *(N. de la A.)*

de retroceder frente a «la entrega científica a lo verdadero en cualquier forma, por sobria que esta aparezca» (HH I, § 146). Si examinamos la así denominada «inspiración», se mostrará cómo la obra de arte no es tanto el producto del milagro de una fantasía creativa como del «juicio» que observa, ordena y elige, «tal como ahora puede observarse en los cuadernos de apuntes de Beethoven; este componía sus obras poco a poco y elegía sus más bellas melodías, en cierta medida, de entre múltiples esbozos. (...) La improvisación artística se sitúa a un nivel más bajo en relación con el pensamiento del arte elevado, serio y esforzado» (HH I, § 155). De ahí, que el genio sea en cierto modo mucho más *aprendido* de lo que se piensa en general: «¡No habléis de don natural, de talento innato! Podríamos mencionar a grandes hombres de toda especie que poseían pocos dones. Y, sin embargo, *adquirieron* grandeza, fueron "genios" (...): todos ellos poseyeron esa seria habilidad del artesano que primero aprende a confeccionar cada parte de manera perfecta hasta que se atreve a construir un gran todo; se toman su tiempo para ello, pues hallan más placer en hacer bien lo pequeño y accesorio que en el efecto de una totalidad deslumbrante.» (HH I, § 163). Es aquí, en el impulso de explicar el milagro de la genialidad y minimizarlo, donde Nietzsche tiene en mente el milagro Wagner, tan violento como más tarde, en su último período espiritual, habrá de serlo el impulso de aclamar al genio verdadero —esta vez a *su propio* genio— y glorificarlo en exceso. Aquí, incluso toda verdadera grandeza le parece una fatalidad porque esta trata de «sofocar las fuerzas y los brotes más débiles», mientras que es justo y deseable que no solo vivan los individuos únicos y grandes, sino que también «a las naturalezas más tiernas y frágiles les sean concedidas el aire y la luz» (HH I, § 158). «El prejuicio a favor de lo grande. Los hombres sobre-

estiman de manera manifiesta todo lo grande y eminente. (...) Las naturalezas extremas despiertan en exceso la atención, pero también es necesaria una cultura harto escasa para dejarse atrapar por aquellas.» (HH I, § 260).

Nietzsche no encuentra palabras suficientes con las que hostigar el orgullo de quienes se creen una excepción a la generalidad: «Es una fantochada creer de sí mismo que se está a una milla de ventaja y que el resto de la Humanidad sigue *nuestro* camino. (...) No debe aclamarse tan a la ligera el aislamiento soberbio.» (HH I, § 375). En efecto, semejante fantochada descansa en general sobre un fatuo autoengaño sobre los motivos de nuestras acciones u omisiones; el verdadero pensador sabe que tan severa acentuación de las diferencias de rango entre los hombres es injusta, y que lo humano, incluso en sus sentimientos más nobles y elevados, siempre continúa siendo «demasiado humano». Fortalecido con esta idea, es capaz de situarse con todos los demás en un mismo escalafón y, precisamente por ello, merced al pensamiento, elevarse más allá de la imperfección de su propia naturaleza. «¿Acaso podrá existir alguna vez un futuro en el que esta audacia del pensar crezca tanto que se sienta como el orgullo extremo *por encima* de los hombres y las cosas, donde el sabio, como el más osado, sea el que más vea por debajo de él tanto su persona como toda la existencia?» (AU, § 551). Por eso, el sabio tiende a valorar las acciones de los hombres en virtud de su carácter demasiado humano: «Difícilmente nos equivocaremos si reducimos las acciones extremas a la vanidad, las mediocres a la costumbre y las mezquinas al temor.» (HH I, § 74).[133]

133. Nietzsche tituló el aforismo «Patrón de medida para todos los días».

Nietzsche acentuará y sopesará constantemente la importancia de la vanidad como uno de los motivos principales de las acciones humanas; también en el libro de Rée se le dedicaba un capítulo entero. «Quien niega la vanidad en sí mismo, suele poseerla en forma tan brutal que instintivamente cierra los ojos ante ella para no tener que despreciarse.» (HH II, § 38). «¡Qué pobre sería el espíritu humano sin la vanidad!» (HH I, § 79). La vanidad, la «cosa en sí humana» (HH II, § 46). «La peor de las pestes no perjudicaría tanto al género humano como si un buen día desapareciese de él la vanidad.» (HH II, *Caminante*, § 285). En efecto, pues también eso que estamos acostumbrados a considerar «sentimiento de fuerza y conciencia de poder», por lo general, es una manifestación de la vanidad de darse tono. El hombre quiere valer más de lo que es justo que valga en virtud de su verdadera fuerza: «Advierte enseguida que aquello que lo sostiene o abate no es precisamente lo que él *es*, sino lo que él *vale*; he aquí el origen de la *vanidad*.» (HH II, *Caminante*, § 181). «La vanidad como la gran utilidad», donde Nietzsche equipara al *poderoso* con el vanidoso, astuto, listo, el que esconde su propio temor y vacuidad al acrecentar la consideración en que lo tienen los demás. Tales afirmaciones se hallan en flagrante contradicción con las posteriores ideas acerca de las naturalezas esclavas y el señorío natural, así como con aquellas otras sobre el común de las naturalezas vulgares. (Véase también el aforismo «Vanidad en cuanto supervivencia del estado natural no social», en HH II, *Caminante*, § 31). La vanidad desaparece en la medida en que el hombre situado en un plano superior toma conciencia de la igualdad o, al menos, de la similitud de los motivos humanos, y se reconoce en el carácter «demasiado humano» de sus impulsos, que lo sitúan en el mismo nivel que a todos los demás hombres.

La única diferencia que de verdad determina la valía de los seres humanos radica tan solo en el grado y la especie de sus facultades intelectuales; *ennoblecer* a los hombres no significa otra cosa que consolidar la inteligencia entre ellos. Incluso eso que desde un punto de vista moral calificamos como *malo*, por lo general, se muestra condicionado por la atrofia y el embrutecimiento espirituales. «A muchas acciones se las considera malas mientras que simplemente son necias, ya que el grado de inteligencia que las determinó fue mínimo.» (HH I, § 107). La incapacidad de tasar en su justo valor el daño o el dolor que inflige a los otros hace que el denominado criminal —atrofiado en su evolución espiritual— parezca especialmente cruel y despiadado. «Si el individuo libra su lucha por la vida de manera que los demás hombres lo califiquen de *bueno* o de *malo*, sobre ello decide la medida y la naturaleza de su intelecto.» (HH I, § 104). «A los hombres que ahora son crueles debemos considerarlos como seres que se han quedado retrasados en *estadios anteriores de culturas pasadas* (...). Son hombres *retrasados*, cuyo cerebro, en virtud de todos los azares posibles en el curso de la herencia, no se ha desarrollado de manera delicada ni multilateral.» (HH I, § 43). Son los hombres del ocaso. En efecto, cuanto más adelantado sea un hombre, más se refina, más se ablanda e, incluso, en cierto modo, más débil se torna la ruda fuerza de los instintos de las pasiones originarias de los que aún brotan las acciones de los hombres atrasados. «Las buenas acciones son malas acciones sublimadas. Las malas son acciones buenas en su estado más grosero y necio. (...) Los grados de la capacidad de juzgar deciden hacia dónde deja arrastrarse cada cual. (...) Es más, en cierto sentido, hoy *todas* las acciones son necias, pues el grado supremo de inteligencia humana, (...) con toda seguridad, acabará por ser superado: y entonces (...) se hará el

primer ensayo para ver *si la Humanidad puede transformarse de moral en sabia.*» (HH I, § 107). Pero su marca distintiva habrá de ser que, entre los hombres, «el instinto de violencia se debilitará», «la justicia será mayor en todos», cesarán «la violencia y la esclavitud» (HH I, § 452). Dignos de envidia son quienes, merced a una larga costumbre que se remonta a generaciones, han heredado un temple de ánimo suave, piadoso y caritativo: «La descendencia de buenos antepasados constituye la verdadera nobleza de nacimiento; una sola interrupción en la cadena, esto es, un antepasado malvado, anula la nobleza de nacimiento. Debemos preguntar a todo aquel que hable de su nobleza: ¿No tienes entre tus antepasados ninguno violento, codicioso, disoluto, perverso o cruel? Si puede responder que no con la conciencia tranquila, solicítese su amistad.» (HH I, § 456). «El mejor medio para empezar bien cada día es el siguiente: pensar al despertarse si no podemos ese día deparar una alegría por lo menos a una persona. Si fuera lícito que tal proceder se convirtiera en sustituto de la acostumbrada plegaria religiosa, nuestros semejantes saldrían ganando con el cambio.»[134] Y esta entronización de los sentimientos tiernos y piadosos a costa no solo de la brutal crudeza, sino también de la pasión entusiástica provocada por la embriaguez religiosa o artística, resuena en esta bella justificación de la irreligiosidad: «En el mundo no hay amor ni bondad suficientes como para que sea lícito prodigarlas a seres imaginarios.» (HH I, § 129).[135]

134. Véase KSA, 2, HH I, IX, § 589, el aforismo se titula «El primer pensamiento del día», p. 338.

135. Esta posesión de «amor y bondad» como la más saludable de las hierbas y las fuerzas en el trato humano (HH I, § 48) tiene aún más valor que el sacrificio

Veremos más adelante con cuánta violencia la última filosofía de Nietzsche arremete contra esta manera de entender la moral de la compasión y contra este debilitamiento de la vida instintiva, y cómo denominará «hombre superior» solo a aquel que alberga en su interior toda la plenitud de las pasiones y los instintos, esto es, el hombre «malo». Pero entonces no concebía ningún otro valor humano aparte de la bondad y el desinterés porque estos dos eran los únicos que representaban la superación de nuestro pasado animal.

Es únicamente al sabio a quien debería llamarse «bueno», no porque su naturaleza sea distinta de la del no sabio, sino porque en el primero la condición humana originaria se ha espiritualizado y, con ello, se ha «amansado la ferocidad de su constitución» (HH I, § 56). «La plena resolución del pensar y el investigar, es decir, la libertad de espíritu transformada en propiedad del carácter, vuelve mesurada en la acción, pues debilita la concupiscencia» (Ibídem, § 464). «De modo que cada vez se diluye más (...) la desbordante excitabilidad del ánimo. Él (el sabio) se mueve entre los hombres como un naturalista entre plantas, y se percibe a sí mismo como un fenómeno que excita de manera poderosa su instinto cognoscitivo.» (Ibídem, § 254). Toda grandeza humana descansa sobre un refinamiento de lo instintivo; el hombre superior surge de la anulación del elemento animal como un «no-más-animal», pensado puramente de manera negativa; en tanto «el ser más dialéctico y racional» es el «supra-animal» (HH I, § 40),

singular, tan grande y elogiado; todavía contribuye «más poderosamente a la construcción de la cultura» esa amigable benevolencia que proporciona los «momentos placenteros» de la vida. (HH I, § 49). *(N. de la A.)*

que poco a poco puede arraigarse en «un nuevo hábito, el de comprender, el no-amor, el no-odio, el hábito de contemplar desde lo alto» (Ibídem, § 107).

Un «superhombre», en cambio, en cuanto ser dotado de cualidades *positivas*, nuevas y elevadas, era en aquella época para Nietzsche pura fantochada, y su mera invención, la prueba más fuerte de la vanidad humana. «Deberían existir criaturas más espirituales que el hombre, solo para saborear a gusto el humor que suscita el hecho de que aquel se considere el fin último de todo el universo, y la Humanidad solo se muestre plenamente satisfecha con la perspectiva de una misión universal.» (HH II, *Caminante*, § 14). «Antiguamente se intentaba llegar al sentimiento de la grandeza humana refiriéndose a su *ascendencia* divina; este se ha convertido ahora en un camino prohibido, pues a sus puertas, junto a otras bestias horribles, se halla el mono que muestra sus dientes harto solícito como para decirnos "¡Nada de seguir en esta dirección!" Así, se intenta ahora la dirección contraria: el camino *hacia* el que va la Humanidad debe aportar la prueba de su grandeza (...). Pero, ¡Ay! ¡Tampoco por aquí se llega lejos! (...) Por muy alto que haya llegado la Humanidad en su desarrollo —¡y quizá al final acabe más abajo que al principio!— no hay para ella un paso hacia un orden superior, tal como tampoco la hormiga o la tijereta,[136] al final de su "vida terrenal", ascienden a la proximidad de Dios o a la vida eterna. El devenir arrastra tras de sí el dejar de ser: ¡por qué tendría que haber una excepción en este eterno espec-

136. *Ohrwurm*: literalmente, «gusano auricular»: *forficula auricularia*. Denominado comúnmente «tijereta» o «cortapicos» por terminar su abdomen en una especie de pinzas cortantes.

táculo! (...) ¡Fuera con tales sentimentalismos!» (AU, § 49). Si un ser humano quisiera conocer a fondo la vida tendría que «desesperar del valor de la vida; si lograse captar y sentir en su interior el conjunto entero de la conciencia de la Humanidad, prorrumpiría en maldiciones contra la existencia, pues, en general, la Humanidad no tiene *ninguna* meta; y, en consecuencia, el hombre (...) no puede hallar en ella ni consuelo ni arraigo, sino solo su desesperación» (HH I, § 33). De ahí que «el primer principio fundamental de la nueva vida» rece: «Hay que asentar la vida en lo más seguro, en lo más demostrable; y no como hasta ahora, en lo más lejano, en lo más indeterminado, en un horizonte plagado de nubes.» (HH II, *Caminante*, § 310). Hay que volver a ser de nuevo «buenos vecinos de las cosas más próximas» (Ibídem, § 16), y, en vez de flotar en la «intempestividad» de un pasado y un futuro lejanos, encarnar los más elevados pensamientos de la propia época. Y es que la Humanidad puede ponerse ahora como objetivo, en lugar de todas aquellas metas fantásticas, «el conocimiento de la verdad como única e inmensa meta» (AU, § 45). «Hacia la luz, tu último movimiento; un ¡hurra! por el conocimiento, tu último suspiro.» (HH I, § 292). Es posible que tal intelectualismo, desarrollado en exceso, perjudique a la felicidad y a la capacidad vital de la Humanidad, que, en cierto modo, dicho intelectualismo sea un «síntoma de decadencia»; pero aquí el concepto de decadencia se cubre con el de la más noble grandeza: «¡Quizá hasta la Humanidad sucumba por esta pasión del conocimiento! (...) ¿Acaso no son hermanos el amor y la muerte? (...) Todos nosotros preferimos antes el hundimiento de la Humanidad que el retroceso del conocimiento.» (AU, § 429). Tal «desenlace trágico del conocimiento» (AU, § 45) sería justificable, pues para él ningún sacrificio es demasiado grande: «*Fiat veritas*,

pereat vita!»[137] Esta sentencia resumía en aquella época todo el ideal de conocimiento de Nietzsche; la misma sentencia contra la que arremetería poco después con inusitada violencia, y contra la que combatiría arduamente asimismo pocos años más tarde; de modo que la *inversión* de esta sentencia podría ser considerada como la quintaesencia tanto de su primera doctrina como de la última. La *voluntad de vida* a toda costa, aun a costa del conocimiento, tal será la «nueva doctrina» que Nietzsche opondrá más tarde a aquel cansancio vital, cuya idea principal culmina en el reconocimiento de la carencia de valor de todo lo creado: «En la madurez de la vida y de la inteligencia, al hombre le sobreviene el sentimiento de que su padre se equivocó al engendrarlo» (HH I, § 386); pues «toda fe en el valor y la dignidad de la vida descansa sobre un pensamiento impuro» (Ibídem, § 33).

Siguiendo el pensar de Nietzsche, en este grupo de obras puede descubrirse con claridad bajo qué presión interna extraía consecuencias cada vez más severas, así como el grado de autocontrol con el que ello ocurría en cada ocasión. Pero, precisamente como consecuencia de la *oposición* existente entre esta idea de conocimiento y sus deseos y apetencias más íntimas, el conocimiento de la verdad se convirtió para él en un ideal, adquiriendo a sus ojos el significado de un poder muy elevado, harto distinto y superior. La presión a la que con ello se sometió lo capacitó para adoptar frente a tal ideal un comportamiento entusiástico, casi *religioso*, que posibilitó esa *escisión* —motivada de forma religiosa—, que él tanto anhelaba; aquella escisión merced a la cual el hombre

137. «¡Que triunfe la verdad aunque perezca la vida!» Véase KSA, 1: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida* (II «Intempestiva»), § 4, p. 272.

de conocimiento puede observar desde un plano superior sus propios deseos e instintos como si de una segunda naturaleza se tratase. *Sacrificándose* —por decirlo así— por la verdad en cuanto poder ideal, logró una descarga afectiva de tipo religioso que engendraría en él un fuego como jamás podría haberlo encendido una satisfacción cálida y pacífica de sus deseos e inclinaciones más íntimas. De manera que, en este período y por paradójico que parezca, se diría que toda su lucha *contra la embriaguez*, toda su entronización de la carencia de pasiones, será únicamente otro intento de embriagarse con esta violencia perpetrada contra sí mismo.

De ahí que su transformación se realizase de manera extrema; y hasta cabría añadir que la energía con que proclamó con un «¡sí!» incondicional su adhesión al nuevo pensamiento representa tan solo el acto de violencia de un «¡no!» con el que pretende subyugar tanto su propia naturaleza como sus más profundos deseos. Esa «frialdad carente de prejuicios y esa tranquilidad del hombre de conocimiento», su ideal en este período de evolución intelectual, representaba para él una especie de suplicio sublime de sí mismo, que soportaba con resolución solo gracias a que consideraba los sufrimientos de su vida psíquica como una enfermedad, como una de esas «enfermedades que requieren cataplasmas de hielo» (HH I, § 38) —y que, además, favorecen—, pues «el frío cortante es un estimulante tan bueno como un grado de calor muy elevado».[138]

Por esto mismo, en ninguna otra obra aparece con tanta evidencia la concordancia con la vía especulativa de Rée como

138. Véase KSA, 2: HH I, § 195 final, p. 166.

precisamente aquí, en esta obra primeriza, *Humano, demasiado humano*; por lo demás, data de una época en que Nietzsche sufría intensamente a causa de la ruptura con Wagner y su metafísica. De ahí que, en general, se dejase conducir en su desbordante intelectualismo por el carácter de Rée. Sobre la base de este, Nietzsche se formó una determinada imagen ideal que habría de servirle de hilo conductor: la superioridad del pensador sobre los demás hombres, la indiferencia hacia toda valoración proveniente de la vida afectiva; la entrega incondicional e implacable a la investigación científica brotó frente a él como *un tipo nuevo y elevado del hombre de conocimiento*, a la vez que prestaba a su filosofía esa impronta suya tan peculiar.

Imbuido del deseo de ver encarnados en forma humana los pensamientos puramente científicos que extraía del positivismo, Nietzsche se enredó en la imagen de una personalidad única y harto determinada, que era absolutamente contraria a la suya, atormentándose por acentuar aún más los rasgos de dicha imagen. Que una y otra vez necesitase para su desarrollo negarse a sí mismo, y, para elevar su espíritu, también los sufrimientos voluntarios, aclara aquí la aparente contradicción que entraña el hecho de que por rescatar la propia autonomía de la influencia de Wagner y de la metafísica, se pusiera de nuevo a merced de una esfera extraña buscando renunciar a su propio yo. Y es que ni en el carácter de la dirección filosófica elegida, ni tampoco en el de la relación personal, residía motivo alguno para ello; las razones yacen más bien en el interior de su propia naturaleza. Solo estas lo inducen a vincularse estrechamente a otra persona y a su carácter; lo inclinan, por decirlo así, a crear y pensar desde un «espíritu colectivo» (HH I, § 180). En este sentido, y con ocasión del envío de *Humano, demasiado humano*, pudo

escribirle al amigo: «A usted le *pertenece*, a *los otros* se les *regala*.»[139] Y poco después, además: «*Todos* mis amigos coinciden en afirmar que *usted* es el autor de mi libro y que solo de *usted* proviene: por ello he de congratularle por esta su nueva autoría... ¡Viva el *Réealismo*...!»[140]

Entre los dos amigos se manifiesta una peculiar manera de relacionarse, enteramente opuesta a la que en su día existió entre Nietzsche y Wagner. Para Wagner, como genio artístico, Nietzsche tuvo que ser el pensador y el conocedor, el mediador científico de la nueva cultura del arte. Ahora, en cambio, Rée era el teórico y Nietzsche lo complementaba extrayendo las consecuencias prácticas de la teoría y tratando de establecer su significado interno para la cultura y la vida. En este punto, en torno a la pregunta por el valor, la singular personalidad espiritual de los dos amigos se dividía. De manera que uno concluía allí donde el otro comenzaba. Rée, como pensador de unilateralidad más acusada, no se dejaba influir por semejantes cuestiones: le traía sin cuidado la riqueza espiritual, artística, filosófica y religiosa de Nietzsche; en cambio, de las dos, la suya era la mente más aguda. Con admiración e interés veía cómo los hilos de sus pensamientos, firme y limpiamente entretejidos, se transformaban merced a las manos mágicas de Nietzsche en pámpanos vivos y florecientes. Es característico de las obras de Nietzsche que incluso sus errores y deficiencias contengan también un cúmulo de

139. Carta de Nietzsche a Paul Rée fechada en Naumburg el 24 de abril de 1878. KGB, II, 5, p. 324.

140. Carta de Nietzsche a Paul Rée fechada en Grindenwald el 10 de agosto de 1878. KGB, II, 5, p. 346.

estímulos que aumenten su significado general incluso allí donde disminuyen su valor científico. Por el contrario, la característica de los escritos de Rée es que contengan más carencias que errores; esto lo expresa con mucha claridad la última frase del breve prólogo a *El origen de los sentimientos morales*: «En este escrito hay lagunas, ¡pero las lagunas son mejores que los parches de relleno!» El genial polifacetismo de Nietzsche, en cambio, abre nuevas perspectivas justo en el ámbito para el que la lógica carece de claves de acceso, con respecto al que se ve obligada a dejar sus lagunas a la sabiduría.

Mientras que en Nietzsche era característica la fusión apasionada de la vida especulativa con la totalidad de su vida interior, un rasgo fundamental del espíritu de Rée era la acusada y extrema escisión entre pensamiento y sentimiento. A la genialidad de Nietzsche le correspondía el fuego que ardía con viveza detrás de sus pensamientos, y que los hacía brillar con una luz tan magnífica como la que jamás hubieran obtenido por el camino de la lógica; la fuerza intelectual de Rée se sustentaba en la fría imperturbabilidad de la lógica frente a lo psicológico, en el agudo y claro rigor de su pensamiento científico. Su peligro residía en la unilateralidad y la cerrazón de semejante pensar, en la carencia de ese olfato amplio y refinado que requiere más comprensión que entendimiento; el peligro de Nietzsche yace, precisamente, en su ilimitada capacidad simpática de sentir y en la dependencia de los productos de su mente con respecto de cualquier sentimiento, de las sensaciones y excitaciones de su ánimo. Incluso ahí donde su propia manera de pensar parece caer en contradicción con ocultos deseos y con secretos anhelos de su corazón, es de donde él extrae su más elevada potencia cognoscitiva, de ese feroz combate y confrontación con tales

deseos y anhelos. La índole espiritual de Rée, por el contrario, parece excluir toda participación de la vida anímica en cuestiones de conocimiento, incluso cuando en alguna ocasión los resultados de tal conocimiento se correspondían con sus sentimientos individuales. Pues el pensador que había en él miraba desde las alturas con superioridad y extrañeza al hombre que también había en él, situado en un plano inferior, robándole además, en cierta medida, una parte de su energía, y ello con la energía del egoísmo. En su lugar, había en este carácter una profunda, evidente e ilimitada bondad natural cuyas manifestaciones se hallaban en conmovedora e interesante contradicción con la fría sobriedad y rudeza de su pensamiento. Nietzsche poseía, en cambio, ese alado amor propio que se extravía tanto en sus ideales gnoseológicos que hasta casi se confunde con ellos, y que se enfrenta al mundo con el entusiasmo del apóstol y el misionero.

Así, detrás de toda la armonía teórica de los dos amigos yacía oculta, bajo el velo del pensamiento, una profunda diversidad de sentimientos. Aquello que para uno constituía la expresión más natural de su propia manera de ser, era para el otro la completa antítesis de la suya; pero, también por esta razón, ambos tenían los mismos ideales. Nietzsche estimaba y sobreestimaba en Rée lo que para su propia persona le resultaba más difícil, puesto que precisamente para él el significado íntimo de su transformación consistía de nuevo en una coacción de sí mismo: «¡Mi querido amigo y perfeccionador! —así lo llama, por eso, en una carta—, ¿cómo podría soportarlo sin poder ver de cuando en cuando mi propia naturaleza, por así decirlo, forjada en un metal más puro y en una forma más elevada? Yo, que a mi vez solo soy un fragmento (...), soy, y merced a esos escasos y raros "buenos

minutos", me asomo a la *tierra mejor* donde habitan las naturalezas completas y perfectas.»[141]

Pero esta entrega que prescinde de sí mismo es solo el camino por el que, en el seno de una nueva concepción del mundo, Nietzsche se afana por conseguir un nuevo ser propio; esta es únicamente la condición dolorosa en la que él crea y modela la semilla extraña que ha recogido en su interior a fin de vivificar su propio espíritu original. Como siempre, se trata de los dolores del parto que acompañan el nacimiento de la nueva criatura, y que le garantizan que vivirá y se renovará en ella con todo su ser y todas sus fuerzas.

Así pues, la historia de cómo Nietzsche se enreda en esta transformación y de cómo la abandona después, es esencialmente una historia de su experiencia interior, de sus luchas psíquicas. En las obras pertenecientes a este período —desde su primogénito, hijo del dolor, *Humano, demasiado humano*, hasta adentrarse profundamente en el conmovedor y alegre estado anímico de *La gaya ciencia*, que en cierta medida pertenece ya al siguiente período espiritual—, se despliega ante nosotros dicha evolución. En todas ellas, mediante series de colecciones de aforismos, quiso ensalzar la «imagen y el ideal del espíritu libre», del espíritu libre en sus pensamientos acerca de todas las regiones del saber y de la vida, y aún más en la profusión de sus propias experiencias intelectuales. El tono emotivo fundamental del que brotó cada uno de estos libros se imprime en ellos como algo característico ya desde el mismo título. Jamás los títulos de Nietzsche son casuales, indiferentes o extraídos de una materia abstracta;

141. Carta de Nietzsche a Paul Rée fechada en Sils-Maria a finales de agosto de 1878. KGB, III, I, p. 124.

sino todo lo contrario, son cuadros de procesos interiores, pero además, y por supuesto, son símbolos. De manera que, a finales de la década de 1870, resumió en pocas palabras el contenido fundamental de sus años de pensador solitario al escribir el título de su segunda obra en la hoja de portada: *El caminante y su sombra* (Chemnitz, 1880, Ernst Schmeitzner). Del calor de las primeras y apasionadas luchas retorna aquí a la soledad de sí mismo; el guerrero se transformó en un caminante que, en vez de ataques hostiles a la patria espiritual abandonada, examina ahora la tierra de su exilio voluntario a fin de observar si el terreno pedregoso pudiera cultivarse, para ver si acaso también él mismo pudiera poseer en alguna parte su minúscula partícula de tierra fecunda. El ruidoso encontronazo con el adversario se ha disuelto en el tranquilo diálogo consigo mismo: el solitario escucha sus propios pensamientos como si de una conversación de varias voces se tratara, vive en su compañía como si fuesen sombras que lo rodearan en todo momento. Todavía le parecen oscuras, informes y fantasmales, y hasta tan grandes y amenazadoras como solo pueden serlo las sombras que proyecta el sol camino del ocaso. Pero no por mucho tiempo, pues su proximidad les priva poco a poco de su condición de sombras: lo que era pensamiento y teoría sin color adquiere sonido y vista, forma y vida. Y es que en esto consiste el proceso interior mediante el cual Nietzsche se apropia de lo que es novedoso y desacostumbrado y le otorga nueva forma: le infunde vida, lo ayuda a obtener su plenitud vital. Se podría afirmar que Nietzsche escoge para sí las más melancólicas sombras de los pensamientos con la intención de alimentarlas con su propia sangre, y, en definitiva y aunque sea a costa de heridas y pérdidas, para verlas convertidas en su propio yo, en su propio doble.

En la medida en que los pensamientos de los que se rodea acogen en su interior toda la riqueza de su ser, en la medida en que estos se sacian de toda su magnífica fuerza y de su ardor, el estado de ánimo de Nietzsche se eleva cada vez más y se torna más confiado. Sentimos que aquí Nietzsche transita paso a paso el camino hacia sí mismo, empieza a familiarizarse con su nueva «piel», comienza a vivir plenamente su singularidad; le sucede como a un caminante que después de muchas fatigas regresa finalmente a su hogar. Ya no quiere alcanzar la misma meta de pensamiento que su camarada Paul Rée, ahora quiere *la suya*. Esto podemos extraerlo de cartas en las que todavía elogia al teórico: «Cada vez admiro más lo bien acorazada que está su exposición desde el punto de vista *lógico*. Desde luego, yo no podría hacer algo así; como mucho, puedo cantar y suspirar un poco... Pero *demostrar*, de manera que uno goce con la cabeza, eso solo puede hacerlo usted, y es cien veces más importante.»[142]

En tal «cantar y suspirar», la propia genialidad era, precisamente, la que se imponía a la conciencia con su talento para el más bello canto de lamentación y para el más bello himno de victoria que jamás acompañaron a una batalla de pensamientos, con el talento creador para transformar en música interior también los pensamientos más sobrios y desagradables. Si el músico que había en él hubiera dejado de agotarse a sus expensas, también lo habría acompañado cual una única nota en la nueva y gran melodía de la totalidad.

Y, de hecho, lo que todavía proporciona a las obras y los

142. Carta de Nietzsche a Paul Rée fechada en Rosenlaui en la segunda mitad de junio de 1877. KGB, II, 5, p. 246.

pensamientos de esta época un significado especial es la nueva unidad que su ser ha ganado con ellos, gracias a que todos sus instintos y talentos fueron poniéndose poco a poco al servicio de la gran meta del conocimiento. El Nietzsche artista, el poeta, el músico, al principio violentamente retraído y coaccionado, comienza de nuevo a hacerse sentir, aunque todavía esté sometido al pensador que hay en él y a sus metas; esto es lo que lo ha capacitado para «suspirar y cantar» sus nuevas verdades de manera que lo eleva al rango de mayor estilista de nuestro tiempo.[143] Examinar su

143. Véanse los siguientes aforismos que Nietzsche anotó para mí en cierta ocasión:
Doctrina del estilo

1. Lo primero que hace falta es vida: el estilo debe vivir.

2. El estilo debe adecuarse a ti en función de una persona bien determinada con la que pretendas comunicarte. (Ley de *la doble relación.*)

3. Antes de ponerse a escribir hay que saber algo con exactitud: «Yo diría o expondría esto de tal o cual manera.» Escribir debe ser ante todo una imitación.

4. Puesto que a quien escribe le *faltan* muchos de los medios del que *expone* de viva voz, en general debe adoptar como modelo un tipo de exposición *muy expresiva*: la copia de esta, lo escrito, será necesariamente mucho más pálida.

5. La riqueza de vida se manifiesta en la *riqueza de los gestos.* Hay que aprender a sentir todo —largura o brevedad de las frases, la puntuación, la elección de las palabras, las pausas, la sucesión de los argumentos— como gestos.

6. ¡Cuidado con el período! Solo tienen derecho al período largo aquellas personas que también cuando hablan poseen una respiración larga. Para la mayoría, el período es una afectación.

7. El estilo debe demostrar que uno *cree* en sus pensamientos y que no solo los *piensa*, sino que los *siente.*

8. Cuanto más abstracta sea la verdad que se quiera enseñar, tanto más habrá que *seducir* a los sentidos para ella.

9. El tacto del buen prosista en la elección de sus medios consiste en *acercarse* a la poesía sin *llegar jamás* a sobrepasarla.

10. No es correcto ni inteligente anticiparse y privar al lector de las objecio-

estilo desde sus causas y condiciones es algo más que la mera investigación de la forma en que se expresan sus pensamientos: significa espiar a Nietzsche en su ser más íntimo. No en vano el estilo de esas obras surge mediante el sacrificio voluntario y la disipación entusiasta de sus talentos artísticos a favor del conocimiento riguroso, mediante el propósito de expresar *solo* este conocimiento riguroso y nada más que este; si bien no a través de generalidades abstractas, sino atendiendo a detalles individuales, tal como se reflejaría en los sentimientos de un alma conmocionada e inquieta. Ya en las obras de su primer período intelectual, Nietzsche había sabido fundir de manera perfecta la interioridad más viva y rica, pero solo ahora aprendió a vincularla con la agudeza y la frialdad de un pensamiento más riguroso. Como un anillo de oro, ciñe aquel la plenitud de la vida en cada uno de sus aforismos, otorgándoles precisamente por ello su particular encanto. Así, Nietzsche creó en cierta medida un *nuevo estilo* en la filosofía, la cual hasta entonces solo se había expresado recurriendo al tono del científico o al discurso poético del entusiasta. Nietzsche creó el estilo de *lo característico*, que expresa no solo los pensamientos como tales, sino también toda la riqueza de tonalidad emotiva de lo que resuena en su alma, todas las sutiles y secretas relaciones sentimentales que un pensamiento o una palabra pueden despertar. Con esta particularidad suya, Nietzsche no solo domina el lenguaje, sino que, a la vez, se eleva más allá de los límites de la

nes más fáciles. Es muy correcto y *harto inteligente* dejar al lector que *él mismo pronuncie* la última quintaesencia de nuestra sabiduría. *(N. de la A.)*

[Estos aforismos datan de la época de vacaciones en común en Tautenburg, en agosto de 1882. Véase KGB, III, I, p. 243.]

insuficiencia lingüística, pues mediante el ambiente emotivo logra que resuene en las palabras aquello que de otro modo permanece en ellas sin voz.

En ningún otro espíritu como en el de Nietzsche podría transformarse lo que simplemente había sido pensado en algo tan plenamente vivo y real; y es que a ninguna otra vida le importó tanto crear en el ámbito del pensamiento, y ello desde su propia intimidad humana. Sus pensamientos no se distancian de la vida real y sus acontecimientos, tal como suele ocurrir en estos casos: en realidad, ellos *constituían* el verdadero y único acontecimiento vital de este solitario. Y frente a este hecho, incluso la expresión más viva que podía encontrar al respecto le parecía aún pálida y sin vida: «¡Ay! ¡Pero qué sois vosotros, mis pensamientos escritos y pintados! —de esta manera se lamenta en el bello aforismo final de *Más allá del bien y del mal* (§ 296)—. Aún no hace mucho tiempo que todavía erais tan llamativos, jóvenes y maliciosos, llenos de espinas y de secretas esencias tal que me hacíais estornudar y reír, ¿y ahora? (...) Pues ¿qué cosas escribimos nosotros, nosotros los mandarines con pincel chino, nosotros los eternizadores de las cosas que *se dejan* escribir?, ¿qué es lo único que somos capaces de pintar? ¡Ay, siempre tan solo aquello que comienza a marchitarse y que está a punto de perder su perfume! ¡Ay, siempre únicamente tormentas que se alejan y se disipan y postreros sentimientos amarillos! ¡Ay, siempre solo pájaros cansados de volar y que cayeron del aire para dejarse atrapar con la mano, con *nuestra* mano! (...) Y solo para pintar vuestra *tarde*, oh, pensamientos míos escritos y pintados, me quedan ya colores, quizá muchos colores, muchas llamativas ternuras y cincuenta amarillos y verdes y rojos; pero nadie me adivina con ello que aspecto tenéis en vuestras mañanas, vosotros, chispazos repen-

tinos y maravillas de mi soledad, ¡vosotros, mis viejos y queridos... *malos* pensamientos!»

Es esencial para comprender esto imaginarse a Nietzsche en sus tranquilas y solitarias caminatas portando un par de aforismos como resultado de sus mudas conversaciones consigo mismo, y no inclinado sobre el escritorio, no con la pluma en la mano:

> Yo no escribo solo con la mano:
> también se empeña en escribir el pie.[144]

Tal es lo que canta en *La gaya ciencia* («Picardía, argucia y venganza», § 52). Mares y montañas lo rodeaban en sus caminatas de pensador como el escenario más impresionante para la figura de ese solitario. En el puerto de Génova soñaba sus sueños, veía un nuevo mundo despuntar en el velado horizonte, en la aurora, y halló las palabras de Zaratustra (II, p. 5): «Bello es desde la sobreabundancia mirar a mares lejanos.»[145] En las montañas de la Engadina se reconoció a sí mismo como en un reflejo de hielo y fuego de cuya mezcla brotaban todas sus luchas y transformaciones. «En muchos parajes naturales nos descubrimos a nosotros mismos con agradable crueldad; se trata del más hermoso sosias», dice al respecto (HH II, *Caminante*, § 338). «En el carácter entero de (...) esta meseta que sin temor se tiende junto a los terrores de la nieve eterna, aquí, donde Italia y Finlandia se

144. «Yo no escribo solo con la mano: / también se empeña en escribir el pie. / Firme, libre y osado se me escapa, / a veces por el campo, a veces por el papel.» KSA, 3, p. 365.

145. Véase KSA, 4: ZA II, «En las islas afortunadas», p. 109.

han unido en alianza y la Naturaleza parece ser la patria de todos los tonos plateados.» De este lugar, con sus «pequeños lagos apartados» desde los que «la soledad misma parece observarlo con sus ojos», dice también en una carta: «Su naturaleza se halla emparentada con la mía, no nos resultamos extraños, sino que nos tenemos plena confianza.»[146]

Considerándolo desde un punto de vista externo, sus padecimientos de los ojos y de la cabeza lo obligaron a tener que trabajar de manera puramente aforística; pero también a su propia singularidad espiritual le correspondía cada vez más no tener que ver sus pensamientos en una cadena continua delante de sí, tal como se los fija en el papel cuando se trabaja de manera sistemática, sino escucharlos como en un diálogo entre dos, en un diálogo constantemente interrumpido y vuelto a retomar, que surge de menudencias y que es percibido por sus «oídos para lo inaudito» (ZA I, p. 25)[147] igual que si se tratara de palabras que habían sido pronunciadas.

«No puedo escribir, y eso que gustosamente lo haría de todo corazón», decía en una tarjeta postal (noviembre, 1881, desde Italia).[148] «¡Ay, los *ojos*! Ya no sé qué hacer para ayudarme; literalmente, me obligan a *alejarme* de la ciencia, ¿y qué me queda aparte de estos? ¡Ya, los oídos!, cabría decirse.» Con toda seriedad se afanó, pues, en aguzar el oído y estirar las orejas; sin que haya una sola frase en sus libros a la que no pueda atribuirse lo que en cier-

146. Carta de Nietzsche a Paul Rée fechada en St. Moritz a finales de julio de 1879. KGB, II, 5, p. 430.

147. Véase KSA: ZA, Prólogo, § 9, final p. 27.

148. Véase KGB, III, I, p. 142.

ta ocasión escribió en una de sus cartas: «Ahora estoy siempre ocupado con cuestiones lingüísticas de lo más sutiles; la última decisión sobre el texto me obliga a un escrupuloso "oír" palabra y frase. Los escultores denominan a este último trabajo *ad unguem.*»[149]

Cuando, en el año 1881, Nietzsche terminó su tercera obra positivista, *Aurora* (Chemnitz, 1881, Ernst Schmeitzner), el proceso interior de vitalización e individualización de las teorías incorporadas había concluido plenamente. Esta obra y, en la misma medida, la siguiente me parecen las más significativas y de más rico contenido de este período intermedio de su evolución espiritual. Y es que en estas logró prácticamente superar el desmesurado intelectualismo al que se entregó sin más en *Humano, demasiado humano* como si de una tortura voluntaria se tratara; logró integrarlo individual e interiormente así como profundizarlo de manera humana, sin por ello perder pie en el fundamento científico sobre el que se había situado, sin distender el rigor del método científico con el que abordaba sus problemas. La propia naturaleza de Nietzsche le había ayudado a refutar las rigideces y asperezas de su propia filosofía práctica y a componer un nuevo tipo ideal de hombre de conocimiento surgido de las batallas intelectuales de los últimos años. En efecto, la subordinación de la vida afectiva al pensamiento se había consumado en Nietzsche, como ya vimos, en virtud de una entrega interior al ideal de la verdad tan apasionada y violenta que, precisamente por eso, *tuvo que revelársele la importancia de la vida afectiva para el pensamiento.* De manera imperceptible, el acento fundamental fue desplazán-

149. Véase la carta de Nietzsche a Lou von Salomé desde Tautenburg; probablemente date del 27 junio de 1882. KGB, III, I, p. 213. (*Ad unguem*: «a la grasa».)

dose desde el procedimiento puramente intelectual al poder del sentimiento que posee la capacidad de ponerse al servicio de las verdades incluso más crudas y desagradables, sencillamente por el mero hecho de que son *verdades*. De modo que, otra vez, en lugar de la fuerza del entendimiento, la potencia del alma será ahora la que determine el rango del pensador como hombre. Y resulta fácil ver cómo por este camino, poco a poco tenía que aumentar a los ojos de Nietzsche el valor de una manera nueva de pensar: la de una filosofía cada vez más indispuesta con la esfera del entendimiento.

En ninguno de sus libros se acreditan tan bien como en *Aurora* los sutiles pasajes y los nexos conceptuales que conducen desde su período positivista al que lo sucede inmediatamente, el de una filosofía mística de la voluntad. El *paso* de lo viejo a lo nuevo constituye el elemento más atractivo y más valioso del libro, a semejanza de lo que sucedía en *Humano, demasiado humano*; pero sucede de manera enteramente contraria a la de allí, donde nos encontrábamos *de forma teórica* frente al hecho consumado de un cambio de opinión en la que el sentimiento doliente trataba poco a poco de reencontrarse. Aquí, en cambio, *toda posibilidad de una transmutación del punto de vista teórico* será rechazada con violencia como «la tentación del hombre científico», mientras el alma, ahora anhelante y tanteando con sus antenas, se afana en busca de lo prohibido por mucho que el intelecto trate de impedírselo. Son manifestaciones ligeramente vacilantes, explosiones únicas surgidas de una vida psíquica profundamente excitada y de las que nosotros, imbuidos de presagios, podemos augurar el futuro, ya que, en semejante estado psíquico, poseen una ingenuidad involuntaria y una inmediatez a la que Nietzsche renunciaba en otras ocasiones. En estas páginas se *traiciona* de manera constante sin

saberlo, pues mientras examina o censura el motivo de toda «tentación» revela lo secreto y oculto de su vida interior; de modo que creemos ver cómo su yo pasado y su yo futuro se intercambian confesiones acerca de esperanzas y anhelos secretos a espaldas de la filosofía del entendimiento, en apariencia intacta. En rebelión contra ese secreto esperar y desear se recrimina a sí mismo en el aforismo «¡No hacer de la pasión un argumento de la verdad!» (*Aurora*, § 543) con estas palabras: «Oh, vosotros, (...) nobles ilusos, ¡os conozco bien! (...) ¡Llegáis hasta el odio a la crítica, la ciencia y la razón! (...) ¡Imágenes de colores allí donde harían falta razonamientos! ¡Ardor y poder de las expresiones! (...) ¡Bien sabéis iluminar y oscurecer, pero *oscurecer* con luz! (...) ¡Cómo ansiáis después encontrar (...) hombres en este estado —es el estado del *vicio del intelecto*— y encender vuestras llamas en su fuego!» Solo en la última filosofía de Nietzsche se comprende enteramente hasta qué punto es a él mismo a quien dirige su admonición: «Nada sería más erróneo que esperar hasta que la ciencia disponga definitivamente algún día acerca de las cosas primeras y últimas (...). El impulso a obtener en este terreno únicamente *seguridades* es un *atavismo religioso*, nada mejor.» (HH II, *Caminante*, § 16).

Ahora bien, en medio de numerosas rebeliones de este tenor contra sí mismo, brota por igual el hastío de la severa moderación impuesta por el conocimiento intelectual, así como por la «tiranía de lo verdadero»: «No comprendo por qué habría de desearse el poder completo y absoluto de la verdad; (...) de vez en cuando debemos tener la oportunidad de *descansar* de ella; de lo contrario, acabará por aburrirnos.» (AU, § 507). Y así, melancólico, invoca de nuevo incluso a los artistas, tan denostados por él anteriormente: «¡Oh, si los poetas volvieran a ser lo que dicen que fueron antaño: ¡*visionarios* que nos contasen algo de *lo posible*! (...)

¡Ojalá pudiesen adelantarnos algo de las *virtudes venideras*! ¡O de las virtudes que nunca existirán sobre la Tierra a pesar de que pudieran existir en alguna parte del mundo! ¡De constelaciones de brillo purpúreo y de vías lácteas enteras de lo bello! ¡Dónde estáis vosotros, oh, astrónomos del ideal!» (AU, § 551).

De modo que en *Aurora* no solo vemos cómo Nietzsche lucha contra las apetencias secretas que crecen en su interior, sino también cómo cede a ellas abandonándose al anhelo de algo nuevo, a la intuición de una meta que se va perfilando ante sus ojos. Ambos momentos se mezclan de manera característica, puesto que incluso el mayor ardor del alma, que Nietzsche vincula a un ideal de conocimiento, indica siempre el incipiente ocaso de dicho ideal, al que solo se había entregado con reticencia en la época en que se hallaba firmemente convencido de su verdad y de su necesidad. He aquí «la trayectoria solar de la idea» tal como él mismo la ha descrito a tenor de su propia experiencia: «Justo cuando una idea asoma en el horizonte, la temperatura del alma suele ser muy fría. Solo poco a poco la idea va desarrollando su calor, y este llega al máximo (...) cuando la fe en dicha idea vuelve otra vez a decaer.» (HH II, Caminante, § 207). Todavía en este escrito (§ 331) se caracteriza a sí mismo con estas palabras: «Esas personas que comienzan lentamente y que con mucha dificultad se familiarizan con una cosa, a menudo poseen luego la cualidad de la aceleración; de manera que al final nadie sabe adónde puede aún arrastrarle la corriente.»

Se trata, pues, del poder de una interioridad que se inflama con lentitud y pesadez y que, precisamente por ello, resulta más ineluctable e irresistible; esta riqueza desbordante tuvo que alejarlo finalmente del positivismo y conducirlo hacia nuevos horizontes de pensamiento. En abierto contraste con aquella temprana

entronización de la «falta de afectos», ve ahora su ideal: que el hombre de conocimiento «es el hombre de un gran sentimiento, la encarnación de un estado de ánimo único y elevado»; esto debe ser para él precisamente «su condición normal», la que «hasta ahora se ha producido acá o allá en nuestras almas como una excepción experimentada con temor; un movimiento oscilante de arriba abajo y la sensación de estar arriba y hallarse abajo, un constante *como-estar-subiendo-escaleras* y a la vez *como-descansar-sobre-nubes*» (GA, § 288). Frente a tal «conocedor» se presenta ahora como tentación lo que en su día pasara por ser un terrible peligro: «¡Perder el suelo alguna vez! ¡Flotar! ¡Errar! ¡Estar loco!» (GA, § 46). Y en *Aurora* (§ 271), con el título «Estado de ánimo festivo», se dice: «¡Justo a esos hombres que más ardientemente anhelan el poder es a quienes más les agrada sentirse *anonadados*! ¡Hundirse de pronto y profundamente en un sentimiento como en un remolino! ¡Dejarse arrebatar las riendas de la mano y ser espectadores de un movimiento que nadie sabe hacia dónde conduce!»

En tal estado de ánimo festivo de la sobreabundancia y la plétora acumuladas y extraídas lentamente de los conocimientos más sobrios, en semejante encantamiento de distensión y reposo, después de un largo día de trabajo, Nietzsche se desliza en el mundo de la mística. En semejante anonadamiento de sí mismo, el vencedor vence a su propia victoria. La *felicidad del contraste* es la que busca; el contraste con lo frío, lo rígido, con el intelectualismo de la manera de pensar positivista: fundar de nuevo el conocimiento sobre las sugestiones entusiastas de la vida afectiva, y subordinarla al impulso creativo de la voluntad.

Esta «aurora» no es ya una luz pálida, fría, que ilumina hacia atrás; a sus espaldas se eleva ya un sol cálido, generador de vida; y mientras que el propio Nietzsche se halla aún en la penumbra del

crepúsculo, sus ojos se dirigen anhelantes hacia el horizonte, hacia aquella aparición clara y prometedora. «¡Hay tantas auroras que aún no han resplandecido!», escribe con las palabras del *Rigveda* como lema en la hoja del título, sin osar todavía él mismo a creerse llamado a encender una luminaria semejante en el cielo del conocimiento. El libro contiene «Reflexiones sobre los prejuicios morales», tal como indica el subtítulo, y con ello parece que quiere participar todavía del espíritu disolvente y negador de las obras precedentes; pero sobre sus páginas se cierne ya un espíritu soñador y esperanzado que, ciertamente, solo aquí o allá es capaz de expresarse plenamente, pero que en silencio idea cómo le sería posible llegar a alcanzar, desde todos los *prejuicios*, nuevos *juicios de valor*; si le sería posible convertirse en creador de nuevos valores. «Cuando por fin sean destruidos todos los usos y costumbres sobre los que reposa el poder de los dioses, de los sacerdotes y los salvadores, cuando la moral en sentido tradicional haya fallecido, entonces vendrá... ¿Qué vendrá entonces?» (AU, § 96).

La caída, la quiebra de lo viejo no es, ciertamente, ningún final; más bien se trata de una perspectiva, un comienzo y una llamada a las mejores fuerzas espirituales. «Desde luego que vendrá algo todavía, ¡lo más importante está por llegar!» Esto es lo que promete la aurora, tornándose cada vez más clara y rojiza.

Un año después de la publicación de *Aurora*, Nietzsche vuelve a escribir por primera vez sobre nuevas esperanzas filosóficas y nuevos planes a largo plazo:

«Y bien, querida amiga, siempre tiene usted preparada para mí una buena palabra; me produce mucha alegría gustarle. La terrible existencia de *renuncia* que debo llevar, y que es tan dura como jamás lo fuera disciplina ascética alguna, tiene algunos consuelos que todavía consiguen que aprecie la vida más que el dejar

de ser. Algunas grandes perspectivas del horizonte espiritual y moral son mis más poderosas fuentes de vida. Estoy muy contento de que precisamente nuestra amistad afiance sus raíces y sus esperanzas sobre este terreno. ¡Nadie puede alegrarse tan de corazón de todo lo que usted ha hecho y de todo lo que planea hacer!

Su fiel amigo F. N.»[150]

Y, poco después, exclamaba al final de otra carta:

«También yo tengo ahora auroras a mi alrededor, ¡y ninguna impresa! Lo que ya no creía (...) me parece ahora posible, como la *dorada* posibilidad en el horizonte de toda mi vida futura.»[151]

Este estado de ánimo que con la violencia del anhelo evoca la promesa de un nuevo mundo espiritual allá en el lejano horizonte, a fin de que aporte una compensación por todo lo que la crítica y la duda hubieran destruido, resuena muy claramente a través de las palabras finales de *Aurora*, aquellas en las que Nietzsche trata de entender su vía de pensamiento, negativa y crítica, como una *señal* que indica el camino hacia nuevos ideales: «¿Por qué precisamente en esa dirección, hacia allí, donde hasta hoy *se han puesto* todos los soles de la Humanidad? ¿Acaso se dirá de nosotros que *navegando hacia el oeste esperábamos alcanzar las Indias*, pero que nuestro destino fue estrellarnos en la eternidad? ¿O no, hermanos míos? ¿O no?» (AU, final).[152]

150. Véase la carta de Nietzsche a Lou Andreas-Salomé desde Naumburg; probablemente date del 12 de junio de 1882. KGB, III, I, p. 204.

151. Véase la carta de Nietzsche a Lou Andreas-Salomé desde Naumburg, si bien fechada antes que la anterior: 7 de junio de 1882. KGB, III, I, p. 201.

152. El fragmento citado por Lou Andreas-Salomé pertenece al aforismo final de *Aurora*, el 575. Lo transcribimos completo, pues en él se manifiesta en

Cuando Nietzsche terminó su *Gaya ciencia*, en el año 1882, esa India suya interior se había convertido en una certeza: creyó haber arribado a las costas de un mundo extranjero, aún sin nombre y magnífico, del que ninguna otra cosa se conocía aparte de que debía hallarse más allá de todo aquello contra lo que el pensamiento podía arremeter, de todo aquello que el pensamiento podía destruir. Un ancho mar, aparentemente sin orillas, entre él y toda posibilidad de una nueva crítica mediante conceptos: más allá de toda crítica, allí pensaba que había hollado tierra firme.

forma de metáfora esta renovación o transformación espiritual de la que trata la autora en estas páginas:

«*¡Nosotros, los argonautas del espíritu!* Todos esos pájaros audaces que vuelan hacia la lejanía, hacia la más lejana, ¡ciertamente! Llegará un momento en que ya no puedan continuar y tengan que descansar en un mástil o en un farallón desnudo, ¡y agradecidos, además, por este mísero refugio! Pero, ¡a quién le será lícito concluir de esto que frente a ellos no sigue abriéndose un inmenso campo libre, que han volado tanto como *era posible* volar! Todos nuestros grandes maestros y precursores se detuvieron finalmente, y el gesto con que el cansancio se detiene no es el más noble ni el más agraciado: ¡también a mí y a ti nos ocurrirá algo semejante! ¡Pero qué ha de importarnos a ti y a mí! *¡Otros pájaros seguirán volando!* Esta lucidez y esta fe nuestras vuelan con ellos apostando por el avance y la altura, se alzan sobre nuestras cabezas y sobre nuestra impotencia hacia lo alto y desde allí contemplan la lejanía, columbran las bandadas de pájaros mucho más poderosos que nosotros ¡que se afanan por llegar hacia donde una vez quisimos llegar y donde todo aún es mar, mar, mar! Pero, entonces, ¿adónde queremos ir? ¿Acaso *más allá* del mar? ¿Hacia dónde nos arrastra ese anhelo poderoso que nos importa más que cualquier goce? ¿Por qué precisamente en esa dirección, allí, donde hasta hoy *se han puesto* todos los soles de la Humanidad? ¿Acaso se dirá de nosotros un día que *navegando hacia el oeste esperábamos alcanzar las Indias*, pero que nuestro destino fue estrellarnos en la eternidad? ¿O no, hermanos míos? ¿O no?»

El júbilo exultante de esta certeza resuena nuevamente en los versos que escribió (a comienzos de noviembre de 1882) en el ejemplar dedicado de su *Gaya ciencia*:

Amiga —dijo Colón—, ¡no confíes jamás
en un genovés!
Siempre mirando al azur
le atrae en demasía lo lejano.

A quien él ama, bien lo cautiva
muy lejos, más allá del espacio y el tiempo (...)
Sobre nosotros refulgen astros y estrellas,
a nuestro alrededor, brama la eternidad.[153]

Pero se equivocaba con respecto a la absoluta novedad y lejanía de aquella tierra; se trata del error inverso al de Colón, que, buscando lo antiguo, encontró lo nuevo. Y es que, de hecho, sin saberlo y después de haber navegado dando la vuelta al mundo, Nietzsche regresó por el lado opuesto precisamente a la costa de la misma tierra de la que había partido y que creía haber dejado atrás para siempre cuando se distanció de la metafísica. Veremos en qué medida todas las obras de su último período espiritual brotaron de aquel viejo suelo, aunque también estén influidas en su crecimiento y su singularidad por las experiencias de los últimos años. Es indiscutible que el principal valor del pensamiento positivista consistía

153. Se ha conservado este poema con el título «En alta mar.» Nietzsche se lo envió a Lou Andreas-Salomé prescindiendo del título y con la rúbrica: «A mi querida Lou.» Hay dos poemas más dedicados a Colón en los que se repite la primera estrofa de «En alta mar» y se añaden nuevas estrofas; véase Friedrich Nietzsche, *Poesía completa*. Edición y traducción de Laureano Pérez Latorre, Madrid, Trotta, 1998.

para Nietzsche en que, al menos dentro de unos límites determinados, tal orientación ofrecía realmente espacio de tolerancia suficiente para todos esos cambios de ánimo y oscilaciones de sentimientos: eso explica por qué lo mantuvo sujeto durante algún tiempo. No lo cargó de cadenas, como necesariamente habría hecho la metafísica, sino que le indicó otras direcciones; no le imponía un sistema de conocimiento, sino que le puso en la mano un nuevo método de conocimiento. Por eso su emancipación del positivismo tampoco fue tan violenta ni repentina como su ruptura con Wagner; en vez de una liberación de las cadenas fue un paulatino irse volando y perdiéndose: «Todo mi caminar y subir montañas era tan solo una necesidad y un recurso del desvalido: ¡volar, solo eso es lo que quiere mi voluntad entera!» (ZA III, p. 19).[154] «He aprendido a andar: ¡desde entonces me dedico a correr!» (I, p. 54).[155] Pero también esta transformación se consumó de manera tan imparable e irrevocable como la anterior. Y es que alguna vez Nietzsche tenía que saltar más allá de la manera puramente empírica de considerar sus problemas, más allá de la limitación de principio ceñido al ámbito de la experiencia; según la manera de ser de su espíritu, no podía renunciar por mucho tiempo, en una u otra forma, a una «filosofía de las cosas últimas y supremas». En el fondo, solo se trataba de ver por qué camino secundario habría de deslizarse de nuevo al lugar donde moran los dioses y los superhombres.

Nietzsche escribió a Rée en cierta ocasión:

«Ay, mi querido y buen amigo, con el más doloroso sentimiento leo (...) la noticia de su enfermedad. ¿Qué será de nosotros

154. Véase KSA, 4: ZA III, «Antes de la salida del sol», p. 208.
155. Ibídem, I, «Del leer y escribir», p. 49.

si ya en nuestros mejores años nos marchitamos de esta manera? (...) *¿Acaso el destino desea reservarnos una vejez hermosa porque* (...) *nuestra forma de pensar se adapta a esa edad precisamente de la manera más natural, como una piel sana?* ¡Si al menos no tuviéramos que esperar tanto! El peligro sería que perdiésemos la paciencia.»[156]

La perdió por completo. «Ya se me arruga y se me quiebra la piel», cantaría justo después en un mal versito de la *Gaya ciencia*,[157] y bajo la «piel de viejo» del «desapasionado hombre de conocimiento» despertó, henchido de poder, aquel impulso rejuvenecedor del que Nietzsche escribió, todavía en su ocaso, una apoteosis de la vida, de la vida eterna.

El destino no necesitó reservarle vejez alguna.

Ahora bien, como base de la nueva doctrina que él quería anunciar, como el único fundamento de confianza sobre el que podía sustentarse, Nietzsche pensó todavía en aquellos años en una justificación científica. Precisamente en esta fase de transición vemos cómo, asaltado por los más vivos deseos, se permite embarcarse en investigaciones de amplio vuelo a las que había renunciado desde hacía años. Con interés y participación incansables siguió los estudios que Rée había emprendido en 1878 a fin de consolidar y ampliar con ellos los pensamientos fundamentales de su primer libro de filosofía moral. Cuando, en 1881, aquel comunicó a Nietzsche que esperaba terminar su nueva obra a lo largo del año, recibió esta alegre respuesta: «Y este mismo año (...)

156. Véase KGB, II, 5, p. 356. Carta de Nietzsche a Rée fechada en Basilea el 20 de octubre de 1878.

157. Véase KSA, 3: GA, «Picardía, astucia y venganza», § 8: «En el tercer cambio de piel».

dará a luz, además, la nueva obra en la que yo, en su imagen de continuidad y en su encadenamiento dorado, ¡me permitiré olvidar mi pobre y fragmentaria filosofía! ¡Qué año más grandioso!»[158]

Sin embargo, el escrito en cuestión, *El origen de la conciencia* (Berlín, 1885), no quedaría terminado hasta cuatro años más tarde, después de que, entretanto, Nietzsche se hubiera sacudido de encima su último resto de «espíritu libre» y de que ya hubiese quemado con su acostumbrada energía la piel de la que se había despojado. Pero el vivo interés con que participó durante tanto tiempo en los estudios de Rée para aquel libro proporcionó asimismo un determinado significado también a su propia vida intelectual. Con todo, esta vez no se apoyó en *El origen de la conciencia* de la misma manera en que anteriormente, para *Humano, demasiado humano*, se apoyara en *El origen de los sentimientos morales*. La diferencia entre el último período espiritual de Nietzsche y el período positivista anterior consiste en que ya no se limita a expresar el significado interno de teorías concretas y dadas, sino en que se entrega con suma osadía al desarrollo de un sistema propio con el que aspira a abandonar lo aforístico y fragmentario. Si la orientación «libre-espiritual» lo había inducido a interiorizar sus conocimientos en profundas vivencias y sentimientos, en esta ocasión era la fuerza apasionada de esta experiencia interior la que lo obligaba a desahogarse en determinados pensamientos y teorías, la que lo obligaba a establecer visiones del mundo nuevas y conclusas.

En el verano de 1882, Nietzsche tomó la determinación de dedicarse durante una serie de años a aquellos estudios que le pare-

158. Véase KGB, III, I, p. 124. Carta de Nietzsche a Rée desde Sils-Maria, a finales de agosto de 1881.

cían imprescindibles para la construcción de su «filosofía del futuro»: en particular, el estudio de las ciencias naturales. Con esta intención, se proponía renunciar a su vida en el sur para poder oír lecciones en París, Viena o Múnich. Durante diez años debía interrumpir toda actividad literaria hasta que lo nuevo no solo hubiera madurado en él sino que también pudiera constatarse como correcto por la vía de la ciencia.

Algo más tarde que Nietzsche, también Rée sintió la necesidad de encararse con las ciencias de la naturaleza que, hasta entonces, habían sido ajenas para ambos. Pero aquel no pretendía utilizarlas como material para construir sus propias hipótesis filosóficas, sino que, después de haber terminado su libro, deseaba dejar que nuevos pensamientos influyesen libremente en su espíritu y salir por completo de su estrecho ámbito de conocimiento especializado. Así, se dedicó a la medicina, estudió de nuevo e hizo el examen de Estado que le permitía trabajar como médico, con el propósito de ejercer durante varios años la psiquiatría, para, dando ese rodeo, retornar finalmente a las ciencias del espíritu. Jamás ambos amigos se habían hallado tan distantes espiritualmente como entonces, cuando parecía que otra vez aspiraban a lo mismo: habían terminado por llegar a los polos opuestos de sus respectivas naturalezas y espíritus.[159] Esto se expresa de manera significativa en el hecho de que esos diez años de silencio planeados por Nietzsche fueron, precisamente, los de su mayor productividad, mientras que Rée ni siquiera alcanzó el punto en

159. Véase en *La gaya ciencia* (§ 279), bajo el título «Amistad estelar», las hermosas palabras con las que en aquel entonces Nietzsche se despidió de esta camaradería espiritual. *(N. de la A.)*

que sus antiguas creaciones y sus nuevos conocimientos se fundieran juntos y lo impulsaran a una nueva y elevada actividad.

Los dolores de cabeza impedirían a Nietzsche realizar sus planes; y la irrupción del invierno de 1882 lo encontrará de nuevo en su celda de eremita en Génova. Pero aunque su salud hubiera sido más favorable, tampoco habría realizado el proyecto. Pues Nietzsche ya no se encontraba en aquel estado de espera en que el espíritu todavía puede acoger estímulos extraños y aceptar de forma voluntaria ideas que pueden molestarle; se hallaba ya demasiado inclinado a producir, como para que a esas alturas le afectase algo que hubiera podido detenerlo en su impulso creador. Si bien para el desencadenamiento de su fuerza creativa necesitó una primera fecundación externa —todo ello entre dolores y victorias sobre sí mismo—, del mismo modo que frente a tal conocimiento extraño se comportó con absoluta entrega y, en la ilusión de fundirse con aquel, había renunciado a sí mismo, parecía ahora, una vez fecundado, mucho menos accesible e influenciable que nunca. Se hallaba obsesionado por entero con su propio estado y por aquello que la vida deseaba obtener de él. Y cuando dirigía su atención hacia fuera, solo era para proporcionar espacio a cualquier precio a la criatura que había de nacer de él, pero en modo alguno para examinar otra vez o cuestionarse sus condiciones de vida.

La renuncia a estudios científicos de grandes dimensiones a la que por segunda vez lo obligó su estado de salud lo condujo en esta ocasión a un resultado opuesto al de la época de la ruptura con Wagner y de su período positivista. Entonces, en vez de fundar nuevas teorías, Nietzsche trataba de exprimir para su propia interioridad aquellas teorías expresadas por otros, así como de constatar los efectos sobre su alma. Ahora, en cambio, se verá obligado, en cierta manera, a inventar y poetizar los fundamentos teóricos de

los que carece. Aquí radica, precisamente, un rasgo fundamental de la última filosofía de Nietzsche: la necesidad de ampliarse de manera sistemática, como si se tratase de extraer de los más variados ámbitos del saber la prueba de la exactitud de su pensamiento creador; en realidad, se trata de un intento violento de conformar un espacio para ello: una soberana vivencia tan plena de la propia dimensión interior que haga que su imagen del mundo se transforme de manera involuntaria en una cuna para la propia obra.

A ello corresponde el hecho de que, a partir de este momento, por paradójico que pueda parecer, todas sus teorías adquieran un carácter tanto más personal cuanto más universal es el modo en que parecen concebirse, cuanto más general es el valor al que aspiran. Por último, su núcleo fundamental se oculta bajo tantas capas, su último sentido secreto, bajo tantas máscaras, que las teorías en las que se expresa son casi únicamente cuadros y símbolos de vivencias interiores. Por último, carece de toda voluntad de concordancia y entendimiento con los demás: «Mi juicio es *mi* juicio: no es fácil que otro tenga derecho sobre él» (MM, § 43); y, sin embargo, a la vez, decretará ese juicio ley universal, una orden dictada a la Humanidad entera. Pues, en conclusión, para Nietzsche se funden de manera tan completa la inspiración y la revelación externa que se imagina que con su vida interior puede abarcar la totalidad del universo mientras cree que su espíritu contiene en sí, en forma mística, la quintaesencia del ser, la cual ha de traer al mundo. «Para mí... ¿cómo podría haber un fuera-de-mí? ¡No existe ningún afuera!»[160]

160. Véase KSA, 4: ZA III, «El convaleciente», p. 272.

En correspondencia con el hecho de que el último período creativo de Nietzsche consiste de manera absoluta y total en la interpretación filosófica de su vida psíquica, considerará a *La gaya ciencia* —la obra que inaugura este período—, en una de sus cartas, «el más *personal* de todos mis libros»; y, poco antes de su publicación, se lamentará en otra carta: «El manuscrito resulta, cosa bastante rara, "impublicable". ¡Ello proviene del principio del *mihi ipsi scribo*!»[161]

De hecho, nunca escribió tan plenamente para sí mismo como en este período en el que pretendía atribuir a su propio yo su concepción entera del mundo, aclarar todo extrayéndolo de aquel. Así, aquí encontramos ya la mística de la nueva doctrina fundamental de Nietzsche, aunque todavía oculta en el elemento puramente personal de la que surge. Como consecuencia de ello, los aforismos constituyen monólogos —pensados de forma más monológica que ninguna otra cosa en las obras de Nietzsche—; por así decirlo, son «interludios» a media voz, e incluso, a veces, tan solo pensados como una muda pantomima espiritual que oculta mucho más de lo que deja traslucir. Los pensamientos de la «filosofía del futuro» nos hablan ya desde estos aforismos, si bien rodeándonos aún como figuras veladas cuya mirada oscura y misteriosa se posa sobre nosotros; y ello no porque —como en *Aurora*— solo expresen intuiciones y presagios hallándose aún privados de trazos firmes y de contornos sólidos, sino porque de manera intencionada se los ha cubierto con un velo y se les ordenó que guardasen

161. El primer fragmento epistolar: véase KGB, III, I, p. 247. Carta a Paul Rée desde Naumburg, hacia mediados de agosto de 1882. El segundo fragmento: KGB, III, I, p. 199. Carta a Rée desde Naumburg, fechada el 29 de mayo de 1882.

silencio. Nietzsche parece presentarse aquí, ante nosotros, con el dedo sobre los labios, y precisamente de eso extraemos que desea decirnos muchas cosas, que quiere confesárnoslo todo.

Pero le será difícil hablar de ello sin reservas, puesto que también en este caso su confesión es, asimismo y otra vez, una confesión dolorosa. Y en un sentido mucho más profundo, mucho más doloroso que hasta ahora, la filosofía de Nietzsche nos introduce en los pesares y los suplicios más ocultos de su experiencia, pero de manera que incluso las duras luchas y las renuncias de su período positivista nos parecen pobres e inocuas. A primera vista, esto parece una contradicción, puesto que la última filosofía de Nietzsche ha brotado, precisamente, del anhelo de construir una visión del mundo que sustituya a las teorías positivistas que suscitaron su rechazo y que se corresponda plenamente con sus deseos más profundos. Ahora bien, es un hecho que Nietzsche comenzó su última transformación entre júbilos y alegrías. Pero no nos es lícito olvidar que esta forma extrema de recogimiento en sí mismo, esta tentativa de construir una visión del mundo a su imagen y semejanza, saca a la luz *el dolor de sí mismo* característico de Nietzsche, la esencia profunda de su ser. Hasta ahora, en sus transformaciones intelectuales intentó sustraerse a este dolor de sí mismo, tiranizando y torturando una parte de su propio yo mediante la otra; no obstante, en todas las transformaciones del hombre teórico permanece inmutable y eternamente idéntico a sí mismo el hombre práctico con sus necesidades interiores. Solo ahora, cuando Nietzsche ya no se apremia y no se mortifica más, solo ahora, cuando otorga plena voz a su melancolía, comprendemos por entero el tormento en que vivió, oímos finalmente el grito de *liberación de sí mismo*, pidiendo un *ser-opuesto*, una metamorfosis plena y definitiva, un cambio no solo de conocimientos particulares, sino de la

totalidad del hombre y de su interioridad. Podemos observar muy bien cómo aquí, desesperado, trata de salir de sí mismo y se aferra a lo exterior, a un ideal liberador buscado en forma de una naturaleza antitética a la suya. De ahí podemos prever que, apenas Nietzsche transformó libremente el contenido de su alma en contenido del mundo, apenas extrajo las leyes de este de sus experiencias más íntimas, su filosofía tuvo que trazar una visión trágica de la existencia: tuvo que concebir a la Humanidad como una especie híbrida, doliente en sí misma, enferma sin esperanza en su propia evolución, y que de ninguna manera halla en sí su justificación existencial, ya que esta reside en otra especie diversa por antonomasia, superior, super-humana, con respecto de la cual aquella tan solo constituiría un puente. La meta final de la Humanidad será, pues, su ocaso y sacrificio en nombre de ese ideal opuesto a ella.

Justo en el umbral de la última filosofía de Nietzsche se muestra ya con absoluta claridad en qué medida el impulso fundamental que domina constantemente su ser y su naturaleza es el impulso religioso. Sus diversas filosofías son para él sustitutivos de Dios, que deben ayudarle a soportar la carencia de una divinidad mística ideal y exterior, fuera de sí mismo. Pero sus últimas doctrinas contienen la confesión de que no lo consigue. Y justo por ello nos topamos de nuevo en sus obras postreras con una lucha tan apasionada contra la religión, la creencia en Dios y el deseo de salvación; porque él mismo se acercaba peligrosamente a todo ello. En sus palabras se expresa un odio hacia el temor y el amor con el que desea convencerse de su fuerza divina y deshacerse de su impotencia humana. Así, habremos de ver por fuerza en virtud de qué autoengaño y subterfugio secreto Nietzsche soluciona finalmente el conflicto trágico de su vida, conflicto que

consiste en la necesidad de Dios y, sin embargo, también en ese tener que negar a Dios. En primer lugar, con fantasía ebria de nostalgia, en sueños y éxtasis semejantes a visiones, forja el místico ideal del superhombre y, después, a fin de salvarse de sí mismo y merced a un monstruoso salto, trata de identificarse con dicho ideal. De manera que, al final, acaba por transformarse en una doble figura: mitad hombre enfermo, que sufre, y mitad superhombre salvador, que sonríe. Lo uno lo es en cuanto criatura; lo otro, en cuanto creador; lo uno, como realidad; lo otro, en cuanto irrealidad mística pensada. Pero, a menudo, mientras escuchamos sus discursos, sentimos con horror que erige en objeto de veneración lo que en realidad ni siquiera para él es real ni existe, y recordamos sus palabras: «Quién sabe si hasta ahora no ha ocurrido en todos los grandes casos precisamente lo mismo: que la muchedumbre adoraba a un dios, ¡y que el "dios" no era más que un pobre animal para el sacrificio!» (MM, § 269).

«Dios como animal para el sacrificio» es en verdad un título que podría ponerse a la última filosofía de Nietzsche, y que revela con la máxima claridad la contradicción interna que aquella contiene: esa exaltación de dolor y dicha, coincidentes uno y otra de manera indistinta. Ya vimos anteriormente hasta qué punto fue un estado festivo el que animó a Nietzsche en su última transformación, un estado festivo de ebriedad soñadora y de sobreabundancia: ahora observamos el punto en el que la violencia de la exaltación interior se vuelca en dolor. En todo aquel período, incluso en su vida cotidiana, su ánimo se vio embargado por un sentimiento extremo de esfuerzo psíquico en el que se es capaz incluso de mostrar alborozo, pero solo porque todos los nervios tiemblan; en él se llega fácilmente a bromear y reír, pero con labios temblorosos. Y es que Nietzsche necesitaba en todo momento tal

imbricación de dolor y dicha, de exaltación y sufrimiento, para enfrentarse a un nuevo renacimiento espiritual. Su felicidad tenía primero que transformarse en «ultrafelicidad» y, en este exceso, convertirse en su propia enemiga y su contraria; la paz y la familiaridad conquistadas fatigosamente dentro de un ámbito del conocimiento tenían primero que incitarlo a herirse a sí mismo y a alejarse de sí, a fin de que su espíritu pudiera disiparse y descargarse en nuevas creaciones.

Es significativo que, en su júbilo cordial, denominase a su obra «la alegre nueva», *La gaya ciencia*, pero que al mismo tiempo pusiera sobre el aforismo final de aquella las oscuras y enigmáticas palabras: *Incipit tragoedia!*

Esta unión de profunda inquietud y de juguetona osadía, de tragedia y serenidad, característica de las obras del último grupo, concuerda también con que *La gaya ciencia*, en agudo contraste con el oscuro misterio de las palabras finales, posea un preludio en verso: «Picardía, astucia y venganza.» Hallamos aquí, por primera vez, versos en los escritos de Nietzsche; pero estos aparecen con mayor frecuencia a medida que cree más cercano su ocaso. En las canciones resuena su espíritu. Sorprende lo diferentes en valor que son los versos, en parte, fragmentarios: pensamientos que, en su propia belleza y plenitud, se transformaron en poesía; unos versos que también, en parte, están dotados de una maravillosa imperfección como la que solo puede nacer de un ánimo picaresco. Mas sobre todos ellos planea algo singularmente conmovedor: acaso son flores que un solitario esparce por la vía dolorosa a fin de suscitar la sensación de que se trata de un camino de felicidad. Se asemejan a rosas recién cortadas que aplasta su pie mientras él se afana en confeccionar con sus conocimientos más dolorosos la corona de espinas que ceñirá su cabeza.

Suenan como un preludio al espectáculo impresionante de su máxima elevación y caída. Pero tampoco la filosofía de Nietzsche alza del todo el telón. Lo que nos muestra es tan solo, a semejanza de una imagen sobre dicho telón, una variopinta guirnalda de flores de entre la que, medio escondidas, refulgen grandes y tristes las palabras: *Incipit tragoedia!*

TERCER APARTADO

EL «SISTEMA» DE NIETZSCHE

Lema:
«Aún queréis crear el mundo ante el que podáis postraros.»
(*Así habló Zaratustra*, «De la superación de sí mismo»)

«¿Espíritu? ¡Qué es para mí el espíritu! ¡Qué es para mí el conocimiento! Nada hay que aprecie tanto como los *impulsos*, y juraría que esto es lo que nosotros tenemos en común. Mire si no *a través* de esta fase en la que llevo viviendo desde hace algunos años, ¡mire usted detrás! No se deje engañar con respecto a mí. ¿No irá a creer que el "espíritu libre" es *mi* ideal? Yo soy...

Disculpe, querida Lou... F. N.»

Nietzsche interrumpió de esta manera tan misteriosa la carta precedente, que escribió en el período comprendido entre la publicación de *La gaya ciencia* y *Así habló Zaratustra*. En tan escasas líneas se esbozan ya los rasgos esenciales de la última filosofía de Nietzsche: en referencia al campo de la *lógica*, el alejamiento por principio del ideal puramente lógico profesado hasta entonces, así como el distanciamiento de la severidad teórica del «espíritu libre» vinculado al entendimiento. En cuanto al campo de la *ética*, en vez de la crítica negativa profesada hasta ese momento, domina el desplazamiento del fundamento de la verdad hacia el mundo de los *impulsos* psíquicos como fuente de una nueva valoración y estimación de todas las cosas. Además, se da una especie de *retorno* a la primera fase de la evolución espiritual de Nietzsche, aquella que precedía a la de su liberación espiritual positivista; esto es, a la fase metafísica de la *estética* de Wagner y Schopen-

hauer y su doctrina del genio sobrehumano. En esta última, en cuanto núcleo de la nueva filosofía del futuro, se fundamenta *el misterio de una monstruosa apoteosis de sí mismo* expresada todavía con temor en ese vacilante «yo soy».

El último período espiritual de Nietzsche comprende cinco obras: el poema[162] en cuatro tomos *Así habló Zaratustra* (I y II, 1883; III, 1884, Chemnitz, Ernst Schmeitzner; y IV, 1891, Leipzig, C. G. Naumann); *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (1886, Leipzig, C. G. Naumann; 2ª edición, 1891); *Sobre la genealogía de la moral. Un escrito polémico* (1887, Leipzig, C. G. Naumann); *El caso Wagner, un problema para melómanos* (1888, Leipzig, C. G. Naumann); y, finalmente, la pequeña colección de aforismos: *El crepúsculo de los ídolos* o *Cómo se filosofa con el martillo* (1889, Leipzig, C. G. Naumann). Pero en esta ocasión no podemos seguir paso a paso el curso de su ideario filosófico de la mano de estas obras, puesto que en modo alguno representan los respectivos grados de evolución de su pensamiento, tal como sucedía con las del período anterior, sino que por primera vez todas ellas están destinadas al servicio de la exposición de un *sistema*, aunque solo se trata de un sistema que más bien se sustenta sobre una tonalidad emotiva general que sobre la clara homogeneidad de una deducción conceptual. Por ello, el carácter aforístico que también estos libros conservan parece en este caso una innegable carencia formal de su exposición, y no, como hasta ahora, un privilegio propio de aquella. Lo que Nietzsche logra mediante su consumada maestría en la forma aforística, la capacidad de agotar plenamente el significado psicológico de cada

162. Según el sentido más amplio del término alemán *Dichtung*.

pensamiento y de restituirlo acompañado de todas sus sutiles vinculaciones secundarias internas, ya no es suficiente para una fundamentación sistemática de sus teorías, sino que las difumina aquí y allá en el juego ingenioso de hipótesis deslumbrantes. Tanto su enfermedad ocular como el hábito de un pensamiento que procede a saltos obligaron a Nietzsche, en general, a mantenerse aferrado a su vieja manera de escribir, pero una y otra vez —tanto en *Más allá del bien y del mal* como en *La genealogía de la moral*— intentó ir más allá de lo puramente aforístico y ordenar sus pensamientos de forma sistemática, pues lo que pasaba por su mente adquiría la forma de un todo unitario.

De ahí que también encontremos en estas obras por primera vez una especie de *teoría del conocimiento*, una tentativa de enfrentarse con los problemas gnoseológico-teóricos después de haberlos eludido hasta entonces de la misma forma que, en general, eludía todo problema al que solo pudiera aproximarse de forma puramente teórica. Por primera vez, pues, no se limita sin más a quedarse plantado en la filosofía práctica, sino que considera necesario referirse a los medios con los que ha forzado la pequeña puerta de la teoría del conocimiento a través de la que penetra con sus hipótesis. Numerosas observaciones al respecto se hallan esparcidas por los más diversos pasajes de sus obras. Harto característico parece el hecho de que se encuentren precisamente cuando Nietzsche declara su principio de hostilidad al mundo de la lógica abstracta y está firmemente decidido a cortar de un mandoble todos los nudos conceptuales con los que pueda toparse: sencillamente, solo se ocupa de la teoría del conocimiento para arrojarla por la borda.

En tiempos de su wagnerismo, y como discípulo de Schopenhauer, Nietzsche había seguido al maestro en su conocida inter-

pretación y modificación de Kant, según la cual las cuestiones en torno a las cosas últimas y supremas no encuentran respuesta mediante el entendimiento, sino a través de los más altos estros e iluminaciones de la voluntad. Más tarde, y protestando vivamente contra esta asunción de la metafísica de Schopenhauer, Nietzsche se adhiere a la estricta delimitación de la ciencia empírica que se satisface con el conocimiento intelectual incluido dentro de la esfera que le es accesible. Ahora bien, Nietzsche mantuvo su adhesión solo hasta que, con la ayuda de un intelectualismo fanático, pudo crear desde aquel humilde conocimiento intelectual un ideal de verdad capaz de entusiasmarlo, y al que sometió ciegamente tanto su voluntad como su vida psíquica. Apenas agotado su fanatismo, apenas su entusiasmo dejó de ver los propósitos y los valores intelectuales a la luz de un idealismo tan desesperado, se hastió por entero de este último y exigió nuevos ideales. Imbuido de semejante necesidad, acabó dando con una idea del ámbito del positivismo a la que hasta entonces no había prestado atención: la idea de la relatividad de todo pensamiento, la reducción de todo conocimiento intelectual a los fundamentos puramente prácticos de la vida instintiva de la que surge y de la que depende constantemente.

Este camino, que ya le fuera indicado previamente por sus propios compañeros filósofos, solo tuvo que seguirlo con su acostumbrada exaltación para retornar finalmente a su originaria valoración de los afectos. Y es que lo que para los demás era una consecuencia natural extraída de la teoría moderna del conocimiento, que ni afectaba al método ni a los resultados de las ciencias empíricas como tales, supuso para Nietzsche el impulso que lo indujo a un cambio completo de punto de vista. Con la misma exageración extrema y el mismo fanatismo con el que había adora-

do el pensamiento conceptual estricto en cuanto supremo ideal de verdad, se mofa ahora de este, considerándolo algo mezquino y vulgar en comparación con los instintos que en verdad lo rigen.

Lo que ha cambiado entretanto es justo solo su *estado de ánimo*, únicamente su *comprensión sentimental* de la situación; pero, precisamente, esto significa todo para Nietzsche; y ello le induce poco a poco a aventurar consecuencias cada vez más amplias hasta que, finalmente, constituya el punto de partida para una nueva visión del mundo.

Este modo de proceder es típico de la concepción de todos los pensamientos fundamentales de la «filosofía del futuro» de Nietzsche; volveremos a encontrarlo tanto en su teoría del conocimiento como en su doctrina moral, tanto en su estética como en su mística postrera; y siempre habremos de constatar en él la presencia de estos tres escalones evolutivos: primero, la vinculación con singulares y extremas consecuencias de la ciencia empírica moderna; luego, una convulsión en su estado de ánimo con respecto a la manera de concebir dichos resultados, su exasperación y exageración hasta el grado más extremo y, finalmente, derivadas de todo ello, sus nuevas teorías.

A este respecto hay que distinguir, no obstante, dos facetas: por una parte, el contenido filosófico efectivo de estas teorías, y, por otra, el puro reflejo psicológico de Nietzsche en ellas, en la medida en que sus pensamientos son la expresión de su más profunda naturaleza. Este reflejo de sí mismo nos remite otra vez al retrato de Nietzsche tal como lo esbozamos en la primera parte de este trabajo. Pero el contenido teórico de las nuevas doctrinas resulta ser una conjunción enteramente artificial de las dos fases filosóficas en la evolución espiritual de Nietzsche, como una muestra de dos tejidos distintos entrelazados por la mano de un

genio: la doctrina de la voluntad, de Schopenhauer, y la doctrina positivista de la evolución.

Para la teoría nietzscheana del conocimiento, con su lucha contra la importancia del elemento lógico y la reducción de este a lo ilógico por antonomasia, hay que tener en cuenta, antes que cualquier otro, su libro *Más allá del bien y del mal*, que en algunos capítulos lo mismo podría titularse: «Más allá de lo verdadero y lo falso.» Aquí explica cumplidamente *la no justificación de la contraposición de valor* entre «verdadero y no verdadero», que, considerada en su origen, parece tan falible como la antítesis valorativa «bueno y malo». «El problema del valor de la verdad se plantó frente a nosotros (...) ¿Qué es realmente lo que en nosotros aspira a "la verdad"? (...) Suponiendo que nosotros queramos la verdad, *¿por qué no más bien* la no verdad?» (§ 1). «Sí, ¿qué es lo que nos obliga a admitir que existe una antítesis esencial entre "verdadero" y "falso"? ¿No bastaría con que simplemente supusiéramos diversos grados de apariencia...?» (§ 34). «¡En qué simplificación y falseamiento singulares vive el hombre! (...) Solo sobre este fundamento de ignorancia, ahora ya firme y granítico, le ha sido lícito erigirse a la ciencia; a la voluntad de saber únicamente le fue lícito erigirse sobre una voluntad mucho más fuerte, ¡la voluntad de no saber, de incertidumbre, de no verdad! ¡No como su fundamento, sino como su refinamiento!» (§ 24). La «conciencia» no es «en ningún sentido decisivo *antitética* de lo instintivo; la mayor parte del pensamiento consciente de un filósofo está guiada secretamente por sus instintos y estos lo fuerzan a que discurra por determinados carriles» (§ 3). Toda lógica no es más, en último extremo, que simple «convención simbólica» (CI, III, § 3), y todo pensamiento, una especie de «lenguaje simbólico de los afectos», puesto que «nosotros no podemos ascen-

der o descender a ninguna otra realidad que lo sea a la realidad de nuestros instintos; pues pensar es solo la relación de esos instintos entre sí» (MM, § 36). De ello se deduce que «*cuanto mayor* sea el número de afectos a los que permitamos decir palabra sobre una cosa, *cuanto mayor* sea el número de ojos, de ojos distintos que podamos emplear para ver una cosa, tanto más completo será nuestro "concepto" de ella, mucho más completa será nuestra "objetividad". Pero eliminar por completo la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que dispusiéramos de la facultad de hacerlo, ¿cómo? ¿Acaso no sería *castrar* al intelecto?» (GM, III, § 12).

He aquí el punto en que repentinamente la posición de Nietzsche se distancia de aquella otra precedente y lo conduce a la postura opuesta. Si anteriormente advertía del peligro que entrañaba confiar en cualquier afecto, ya que este era tan solo el «sobrino» de antiguos juicios olvidados y probablemente erróneos, ahora apela al fundamento originario y ancestral del sentimiento del que provienen todos los juicios, degradando a estos últimos hasta convertirlos en «sobrinos» carentes de autonomía y dependientes del sentimiento. Todavía halló el fundamento que buscaba para ambas posturas en la concepción positivista del mundo, pero lo que allí convivía pacíficamente —la relatividad del pensamiento junto a esa otra de la vida afectiva— se escinde para él en dos opuestos irreconciliables: por una parte, el intelectualismo llevado a su extremo, al que se había consagrado hasta entonces y mediante el cual pretendía someter toda la vida al pensamiento y todo sentimiento al intelecto; por otra, una exaltación del sentimiento llevada por completo al extremo que toma venganza de su larga represión y que, en su entusiasmo vital, solo encuentra satisfacción en un fanático: *Fiat vita, pereat veritas!*

Y prosigue: «La falsedad de un juicio no es ya para nosotros ningún impedimento contra ese juicio; (...) La cuestión es saber en qué medida dicho juicio favorece la vida, conserva la vida (...). Renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, una negación de la vida.» (MM, § 4). «Pese a todo el valor que quiera otorgarse a lo verdadero, a lo veraz (...), sería posible que a la apariencia, a la voluntad de ilusión (...) y al deseo hubiera que atribuirles un valor mayor o más fundamental para toda vida. E incluso sería posible que *eso* que constituye el valor de aquellas cosas buenas y veneradas consistiera precisamente en hallarse emparentado, vinculado, entreverado de forma insidiosa, con esas otras cosas malas, en apariencia antagónicas, y quizá también en que su ser sea idéntico esencialmente al de todas ellas.» (MM, § 2). «(...) En esencia, por la edad, estamos *acostumbrados a la mentira.* O, para expresarlo de manera más virtuosa e hipócrita, en suma, para que resulte más agradable: somos más artistas de lo que creemos.» (Ibídem, § 192). Y la manera que tiene la mentira de conservar la vida es que sitúa al artista por encima del hombre de ciencia y de todas sus investigaciones sobre la verdad. «El arte, en el que precisamente la *mentira* se santifica, y en el que la *voluntad de ilusión* tiene como aliada a la buena conciencia» (GM, III, § 25), es también el motivo de que, de repente, los metafísicos, anteriormente tan denigrados, parezcan ahora mucho más ennoblecidos y más dignos de estima que los «filosofastros de la realidad», con su suficiencia y su «aspecto harapiento» (MM, § 10).

En esta nueva entronización del arte y hasta de la metafísica reconocemos en qué medida triunfó en Nietzsche la idea de un tipo de hombre de conocimiento nuevo y opuesto al anterior, así como en qué medida se ha alejado ya de los «filosofastros de la realidad» positivistas. Y es que lo considerado por estos como

un inevitable *añadido* al pensamiento que conoce, y que procuran *reducir* todo lo posible —esto es, la dependencia del pensamiento de los instintos humanos— es, precisamente, lo que, según Nietzsche, debe ser ahora *incrementado*. La idea de la relatividad del pensamiento, de los estrechos límites a los que se reduce el conocimiento de la verdad, le sirve, en definitiva, para proclamar una novedosa ausencia de límites en el ámbito del conocimiento, la cual debe restituirle a este último su carácter absoluto. Dado que Nietzsche necesita el ideal absoluto para poder adorarlo y consagrarse a él por entero —puesto que su ideal lógico de verdad quedaba reducido a dimensiones demasiado humildes—, buscó ayuda en el ideal opuesto: la ausencia de medida de la vida afectiva exasperada. Si anteriormente su intención había sido liberar el anhelo de verdad de sus últimas ilusiones al concebirlo como algo relativo, ahora, en cambio, abre una nueva vía hacia nuevas ilusiones mediante la transferencia de la región del conocimiento a aquella otra de la excitación emotiva y las inspiraciones de la voluntad. Con ello, se abaten todo tipo de objeciones restrictivas y limitadoras y, así, a la vida afectiva le es lícito explayarse con toda libertad. O en ningún sitio hay certeza o en todas partes hay certeza, ello depende más o menos de lo mismo; allí donde el pensamiento pierde todo derecho de independencia con respecto al conocimiento, allí comienza a vagar como juguete e instrumento de los instintos ocultos que lo rigen, hasta la lejanía más lejana, hasta la profundidad más profunda. Si en un principio Nietzsche pasó de los misteriosos y resplandecientes jardines encantados de la metafísica al sobrio mundo intelectual de la investigación empírica, ahora se pierde en el laberinto de una jungla que, carente de luz e impenetrable, rodea a este mundo del intelecto. Precisamente, la circunstancia de que aún no se hayan tra-

zado caminos en dicha jungla, que no se hayan asignado vías al pensamiento —que todavía todo en ella campe sin ley y sin dueño, y que la poderosa autoridad de la voluntad tenga espacio para todo tipo de creaciones—, precisamente lo aventurado y peligroso es para él la mejor confirmación de la senda adecuada, de ese camino que parece conducir al núcleo mismo de la vida, al núcleo de sus fuerzas originarias. «Ebrios de enigmas, que gozáis con la luz crepuscular —así se dirige Zaratustra a sus discípulos—, cuya alma es atraída con flautas a todo abismo laberíntico, pues no queréis, *con mano cobarde, seguir a tientas un hilo*; y, allí donde podéis *adivinar*, allí odiáis *deducir*.» (ZA, III, p. 6 y ss.).[163] «También en el conocimiento siento únicamente el placer de mi voluntad al engendrar y devenir.» (Ibídem, II, p. 8).[164] «¡Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu!» (Ibídem, I, p. 43),[165] pues la vida dice: «También tú, hombre de conocimiento, eres tan solo un sendero y huella de mi voluntad: ¡en verdad, mi voluntad de poder camina también con los pies de tu voluntad de verdad!» (Ibídem, II, 50).[166]

Nietzsche, que durante tanto tiempo profesó un pensamiento frío y sobrio con el que dominar y contrarrestar su agitada vida interior y la vivacidad de sus afectos, experimentó ahora en su propia persona aquello que en cierta ocasión pronosticara y advirtiera en *Humano, demasiado humano* (II, § 275): «Si empleamos nuestro espíritu en dominar la desmesura de nuestros afec-

163. KSA, 4: ZA III, «De la visión y el enigma», p. 197.
164. Ibídem, ZA II, «En las islas afortunadas», p. 111.
165. Ibídem, ZA I, «De los despreciadores del cuerpo», p. 39.
166. Ibídem, ZA II, «De la superación de sí mismo», p. 148.

tos, tal vez lo logremos, pero con el penoso resultado de trasladar la desmesura al espíritu y, de ahí en adelante, que sea este el que se exceda en el pensar y el conocer.»[167] Inflamado de tal deseo de

167. Compárese con las siguientes manifestaciones de Nietzsche extraídas de las obras de su período precedente:

«Entre las verdades que han sido cuidadosamente desentrañadas y aquellas otras que han sido "intuidas" media el abismo infranqueable de que aquellas son producto del intelecto mientras que estas otras las produce la necesidad. (...) Solo se tiene el deseo de que algo *pudiera ser*, esto es, que sea también lo verdadero aquello que proporciona la felicidad. Este deseo nos conduce a tomar por buenos fundamentos malos.» (*Humano, demasiado humano*, I, § 131). *Dejarse conducir por ello* o no permitirlo, esto es lo que constituía entonces para Nietzsche el rango jerárquico humano. «¿Qué me importan (...) la elegancia y el genio si el hombre (...) tolera sentimientos evanescentes al creer y al juzgar, cuando *el ansia de certeza* no constituye su más íntimo deseo ni su más profunda necesidad, eso en suma que distingue a los hombres superiores de los inferiores?» (GA, § 2). Y en *Aurora* (§ 497) elogia aún como signo distintivo de la *verdadera grandeza* del pensamiento, en oposición a la temperamentalidad del genio, «*el ojo puro y purificador* que no parece surgir de su temperamento y carácter» sino que, sin dejarse influir por estos, refleja las cosas. «Si no hubiese existido en todas las épocas un número considerable de hombres que sintieron la disciplina de sus mentes —su "racionalidad"— como si se tratara de su orgullo, su responsabilidad, su virtud, que podían ser ofendidas mediante todo fantasear o vaguedad del pensamiento (...), el género humano habría perecido ya hace mucho tiempo. Sobre este se cierne constantemente como su mayor peligro la irrupción de la *demencia*, esto es, la irrupción de la arbitrariedad en el sentir, ver y oír, el placer en la indisciplina de la conciencia, la alegría en la carencia de sentido común. La verdad y la certeza no son la antítesis del mundo del *demente*, sino la generalidad y obligación de una creencia, en suma, de lo no arbitrario en el juzgar. Y la gran tarea de los hombres ha sido hasta el momento la de concordar entre sí acerca de muchísimas cosas, tal como la de proporcionarse a sí mismos una *ley de la concordancia* (...). Ya el ritmo lento que (...) (tal fe) exige transforma a los artistas y escritores en desertores; es en estos espíritus inquietos donde irrumpe un placer formal en la demencia; ¡y es que la demencia tiene un ritmo tan alegre!» (GA, § 76). Y cabe pensar que Nietzsche se conduce en contra de

perderse en esa jungla salvaje, Nietzsche proclama una nueva divisa: «¡Nada es verdad, todo está permitido!» (GM, III, § 24) y celebra el valor de la ilusión, de la ficción arbitraria, de lo ilógico y lo inverosímil como poderes que en el fondo fomentan la vida y acrecientan la voluntad. Nietzsche se regala con la idea de que somos nosotros mismos, como creadores, los que nos introducimos dentro de la imagen del mundo que hemos construido en torno —con toda la singularidad de nuestra alma—, y que nuestro conocimiento no es en último extremo más que una «humanización de las cosas», y ello hasta el grado de que el mundo entero se diluye en una especie de imagen onírica que cualquiera puede idear de manera arbitraria. «¿Por qué no habría de ser lícito que *el mundo que en algo nos concierne* fuese una ficción?» Se pregunta (MM, § 34), con el oculto pensamiento: *¿y por qué no podría ser creado de nuevo con un acto violento?*

A esto se refiere un breve e interesante capítulo del *Crepúsculo de los ídolos* (IV) cuya intención solo se comprenderá plenamente si se relaciona con el resto de las observaciones sueltas de

su propio yo futuro al reprochar a los artistas y a las mujeres esa falta de sabiduría espiritual que se deja fanatizar por todo tipo de hipótesis, las cuales «producen la impresión de la *plenitud de fuerza, de lo vivo,* de lo lleno de espíritu, de lo tonificador». Como ellos, también las personas en general «quieren ser fuertemente arrastradas a fin de conseguir ellas mismas un *aumento de energía*»; solo muy pocas «poseen ese interés objetivo que renuncia a ventajas personales incluso de esta del mencionado aumento de energía. Con ese grupo que es el más predominante se contará allí donde el pensador se comporta y define como *genio,* esto es, donde se ve como ser superior al que le compete autoridad. En tanto el genio de esa especie mantenga el ardor de las convicciones y despierte la desconfianza hacia el sentido cauto y modesto de la ciencia, es un enemigo de la verdad, y ello por mucho que se crea su pretendiente» (HH I, § 635). *(N. de la A.)*

Nietzsche sobre este asunto. Se titula «Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula. Historia de un error.» Contiene el esbozo de la trayectoria filosófica desde el tiempo de los antiguos hasta nosotros. La vieja filosofía concibió ya, aunque solo de forma muy ingenua, al hombre de conocimiento y su imagen del mundo, a la persona y la verdad como idénticas; llegó a su cima en la circunscripción de la frase: «Yo, Platón, *soy* la verdad.» «El mundo verdadero», en oposición al falso, al aparente, en el que viven los hombres que no son sabios, es «alcanzable para el sabio, este vive en aquel, *es él*». En el cristianismo la idea del «mundo verdadero» se separa de manera progresiva de la personalidad en tanto esta última se deshumaniza y se hace más sutil, se cierne sobre los hombres como un anuncio del porvenir, como una promesa. Finalmente, a través de una serie de sistemas metafísicos, empalidece con Kant hasta convertirse en una sombra «inalcanzable, indemostrable, inexpresable», hasta que con el rechazo definitivo a la metafísica se disuelve en la nada: «Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.» Con ello se incrementa el precio del mundo que hasta ahora había sido tachado de falso y aparente porque es el único que queda: «Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* y de la serenidad; Platón, rojo de vergüenza; estruendo del demonio de todos los espíritus libres.» Pero con el examen del origen de la fábula del «mundo verdadero» hemos visto de forma simultánea la manera en que surge la imagen del mundo de nuestro conocimiento en general. Ahora, cuando la creencia mística en un mundo «verdadero» detrás de ese otro aparente que brota de la ilusión y del error ya no nos consuela, ¿qué es lo que nos queda? «Con el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente», ya que solo era posible como su antítesis. De nuevo es arrojado el hombre a sí mismo en cuanto *creador de todas las*

cosas. Otra vez la vieja proposición: «Yo, Platón, *soy* el mundo», se hace posible y se planta como verdad última al principio de toda filosofía, pero en esta ocasión ya no en la inquebrantable identificación de persona y verdad, de sujeto y objeto, sino como claro acto creador, racional y querido de aquel que se reconoce a sí mismo como el artífice del mundo. «Yo, Nietzsche-Zaratustra *soy* el mundo; este es porque yo soy, es porque yo quiero.» A este resultado apuntan las misteriosas palabras finales: «*Mediodía; instante de la sombra más corta; final del largo error. Punto más alto de la Humanidad; Incipit Zarathustra.*»

Aquí puede observarse ya con claridad cómo el nuevo pensamiento de Nietzsche, envuelto en una aureola mística, se mezcla y vincula con elementos que extrae ahora de la teoría moderna del conocimiento. Y con ello se alcanza el punto en que se forma su nueva doctrina, que no se trata ya esta vez de una simple exageración sentimental de algunas ideas e intuiciones de validez general. Pues, de la limitación y la relatividad del conocimiento humano, así como de la prioridad de la vida instintiva con respecto al conocimiento, se forma de manera imprevista el nuevo tipo de filósofo: es el retrato —a tamaño mayor que el natural— de un individuo cuya voluntad poderosa decide sobre lo verdadero y lo falso y en cuya mano el conocimiento intelectual es un simple juguete. Podría decirse que todo aquello que obliga al espíritu a una rigurosa moderación —lo que por todas partes lo condiciona e influye—, Nietzsche lo personifica bajo el signo de una desenfrenada omnipotencia que atribuye a un individuo sobrehumano. Es más, cabría pensarse que en semejante individuo todos los instintos y fuerzas se liberan y acrecientan de tal modo que la quintaesencia de la vida, el concentrado de energía de toda la realidad, por decirlo así, se torna persona encarnándose en aquel, de modo

que también es capaz de remover y marcar con su propia impronta las normas del conocimiento. Ahora bien, esto no sucede en un acto de contemplación, sino en uno de creación, a la manera de una acción y una orden impuestas al mundo. «*Los auténticos filósofos son hombres que imparten órdenes y legislan.* Dicen: "¡Así *debe* ser!", son ellos los que determinan el "adónde" y el "para qué" del ser humano (...), ellos extienden su mano creadora hacia el futuro (...). Su "conocer" es *crear*, su crear es un legislar, su voluntad de verdad es *voluntad de poder.*» (MM, § 211). Su filosofía «crea siempre el mundo a su imagen, no puede actuar de otra manera; la filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de "crear el mundo", de ser *causa prima.*» (Ibídem, § 9). Los «cesáreos disciplinadores y hombres violentos de la cultura» (Ibídem, § 207); es de estos, de su interpretación y descripción, de lo que se ocupa la filosofía del futuro de Nietzsche; es más, el contenido de esta consiste enteramente en este retrato. En su teoría del conocimiento se les prepara únicamente el terreno, en su ética y su estética crecen desde ese terreno hacia arriba, en una mística religiosa en la que Dios, hombre y mundo se funden en un único ser superior de proporciones monstruosas.

Puede observarse con facilidad en qué medida se aproxima Nietzsche a sus anteriores concepciones metafísicas con esta figura del filósofo creador, pero también cómo intenta modificarla mediante sus teorías científicas posteriores. No retorna a las verdades «ideales» de la metafísica, ni a sus edificantes y consoladoras explicaciones del misterio del mundo, pero desde que clausura la posibilidad de la existencia de una «verdad» absoluta, desde que introduce el escepticismo en la esfera del conocimiento y se afianza en la perspectiva de que «*todo* es no-verdad», crea el espacio para la implantación de un *sustitutivo* de aquella verdad ideal per-

dida y de aquellos motivos de consuelo. Mediante un gesto de fuerza, por medio de un acto de voluntad, se introducirá en las cosas el significado del que carecen en sí mismas; de *descubridor* de la verdad, como se lo consideró hasta ahora, el filósofo pasará a ser *inventor* de la verdad, alguien a quien «le sobra voluntad» (MM, § 212) y que pronuncia no verdades y engaños, pero cuya voluntad creadora sabe transformarlas en verdades, en realidades convincentes. «Quien no sabe poner su voluntad dentro de las cosas, pone en ellas al menos un sentido.» (CI, «Sentencias y flechas», § 18). Con ello arremete contra los metafísicos, pero igual que ellos se toma el derecho de interpretar de nuevo y volver a crear las cosas sobre el fundamento de los cambios de ánimo que van más allá de la mera potencia del entendimiento.

En esta superioridad, pensada de manera personal, de la vida afectiva sobre la vida del intelecto, según la cual finalmente el contenido de verdad de un conocimiento se considera insustancial con respecto de su contenido de voluntad y de sentimiento, se refleja sin reserva la índole espiritual de Nietzsche, su naturaleza y sus deseos más profundos. Después de la excesiva presión a la que estuvo sometido al servicio del riguroso conocimiento de la verdad, esta era una reacción cuya beatitud lo transportó al vértigo de la mística. Otorgó su propia alma a ese filósofo creador cuyo tamaño es sobrehumano, en el que apremia la abundancia y sobreabundancia de vida, y que, como creador, anhela descargarse en pensamientos; es el hombre «tropical» al que pueden aplicarse las palabras que ya utilizamos en la primera parte de este libro: «(posee) *el alma más vasta*, la que puede correr más lejos, errar y vagar dentro de sí; (...) la que huye de sí misma, la que a sí misma alcanza en los círculos más amplios; el alma más sabia, a la que habla la necedad con mayor dulzura; (...) la que más se

ama a sí misma, en la que todas las cosas tienen su corriente y su contracorriente, su flujo y su reflujo.» (ZA, III, p. 82).[168]

Pero esta reacción arbitraria y violenta en contra del período espiritual anterior llega todavía más lejos, y el propio reflejo inconsciente en la teoría alcanza a penetrar muy hondo en el sentimiento más personal de Nietzsche. Y es que en tales teorías encontramos también aquel rasgo inquietante de la vida psíquica de Nietzsche en virtud del cual solo quedaba satisfecha su exaltación sacrificándose y violentándose a sí mismo. Del mismo modo que anteriormente se halló sometido a las exigencias de un rígido intelectualismo, así obliga ahora, en cambio, al entendimiento y al impulso hacia el conocimiento intelectual puro a someterse a la voluntad de poder de los afectos. Si con anterioridad violentó al hombre anímico, ahora violenta al hombre de conocimiento que hay en su interior. No descansa hasta que el triunfo de la vida desencadenada se traduzca en un intelecto que se burla de sí mismo: de manera inquietante, al final, resulta que el conocimiento más elevado nace de la renuncia a todo conocimiento lógico; el pensador «es atraído en secreto y empujado hacia adelante por su crueldad, por aquellos peligrosos estremecimientos de la crueldad vuelta *contra nosotros mismos*». Ejercitará su propio poder en tanto que «artista y glorificador de la crueldad» (MM, § 229). El espíritu humano se sumerge de manera voluntaria en su destrucción, pues solo de este modo alcanza su mayor apoteosis; se sumerge en lo más profundo, en lo ilimitado, lo desmesurado, lo que se abate por encima de él, porque solo así alcanzará su meta.

168. KSA, 4: ZA III, «De las tablas viejas y nuevas», p. 261.

- En toda la filosofía del último período de Nietzsche volveremos a encontrar, tanto en la ética como en la estética, el pensamiento fundamental que la anima, esto es, que *la decadencia por medio del exceso* es la condición de una nueva creación superior; de ahí que la teoría del conocimiento de Nietzsche desemboque también en una especie de mística personal y tétrica en la que los conceptos ilusión y verdad están encadenados de modo indisoluble, y lo «sobrehumano» llega como un rayo que alcanza al espíritu y lo mata, como una locura con que su sentido de la verdad tiene que ser inmunizado: «¡Pues yo quisiera que tuvieran una demencia de la cual perecieran! (...) ¡En verdad quisiera que su demencia se llamase "verdad"! (...) Y la dicha del espíritu es esta: ser ungido y consagrado con lágrimas como víctima del sacrificio. ¿Acaso ya lo sabíais? Y la ceguera del ciego y su buscar y tantear deben seguir testificando acerca del poder del sol al que miró, ¿acaso ya lo sabíais?» (ZA II, p. 33).[169]

Ahora bien, este último misterio, lo mismo que la imagen del filósofo-creador, solo será enteramente comprensible de manera progresiva en la ética y la estética de Nietzsche, puesto que surgiendo de los trazos abstractos fundamentales de fondo adquirirá líneas cada vez más concretas, hasta que al final, como si de una transfiguración mística de Nietzsche mismo se tratara, concluye por mostrarse a nuestros ojos en su imagen más personal.

Que, en principio, solo la ética proporcione a la teoría del conocimiento su verdadera explicación y fundamentación se acla-

169. Se trata de una mezcla de citas. Hasta «Y la dicha del espíritu...» las exclamaciones pertenecen a ZA I, «Del pálido delincuente», p. 47; el resto pertenece a ZA II, «De los sabios famosos», p. 134.

ra enseguida si consideramos al hombre de conocimiento el verdadero portador de la voluntad de vivir, al conocedor como aquel que actúa y crea. De ahí que sea tan acertado afirmar de la filosofía de Nietzsche lo mismo que él afirmaba de los sistemas filosóficos en general, «que las intenciones morales (...) constituyeron el germen vital del que brotó la planta entera» (MM, § 6). Esta estrecha dependencia del filósofo con la vida en cuanto tal, así como con sus propósitos más humanos y personales, lo separa con decisión de todos aquellos que miran la vida con hostilidad o con pesimismo. Él debe ser un apologeta innato de la vida y, *eo ipso*, su filosofía tiene que ser una apoteosis de la vida, puesto que esta última solo puede decirse a sí misma siempre y sin cesar un «sí» absoluto. En realidad, sin embargo, suele prevalecer el caso contrario (CI, II, § 1): «Los más sabios han juzgado en todas las épocas lo mismo acerca de la vida: que *no vale nada*... Siempre y en todas partes ha podido oírse de sus bocas el mismo tono, un tono lleno de duda, lleno de melancolía, lleno de fatiga de la vida, lleno de rechazo a la vida.» Con todo, esta menguada voluntad de vida sería una consecuencia del refinamiento y la sublimación de la condición *humano-animal* de tales sabios, de la índole intelectual y contemplativa de su naturaleza; pero, además, según la concepción anterior de Nietzsche, sería en cierta medida *el signo de nobleza* que los distinguía de los hombres de espíritu pobre, de la *plebe*, y el que legitimaría su función de guías respecto de los demás hombres. Ahora, en cambio, se ha transformado la concepción y ya no se cargan las tintas sobre la espiritualización de la vida, sino sobre su debilitamiento. Los hombres del espíritu aparecen ahora sin más como los enfermos y los enervados, como los *tipos de la decadencia* de toda época. El filósofo a quien Nietzsche tanto quería y admiraba, el representante entre los griegos de la doctri-

na que postulaba el dominio de la razón sobre los instintos naturales, Sócrates, se metamorfosea ahora otra vez en aquella figura peligrosa y rastrera del embaucador que ya fuera para Nietzsche en el período schopenhaueriano. Sócrates el feo, el deformado entre los nobles e ilustrados griegos, aparece en medio de ellos como el primer gran decadente que corrompió y castró el instinto heleno al someterlo a la doctrina de la razón (véase *Crepúsculo de los ídolos*, II, «El problema de Sócrates»). Él es el arquetipo de todos los pensadores que desean gobernar la vida mediante el pensamiento, pero que, como todos ellos, no demuestra nada contra la vida, sino únicamente algo contra el pensamiento. Y es que, si hasta ahora todos los filósofos contribuyeron a despreciar la existencia, al adormecimiento de los instintos que sostienen la vida, no se revela en ello una verdad intrínseca acerca de dicha vida despreciada, sino tan solo la contradicción en la que caen consigo mismos como el síntoma más característico de un estado patológico. Esto simplemente enseña que los hombres de intelecto superior han dado la espalda a ese manantial de vida que proporciona alimento a su intelecto; que les falta vida, que están cansados, que son los últimos retoños de una cultura en decadencia; que ya no poseen aquella fuerza victoriosa que cura y modela y que triunfa sobre los daños y las vicisitudes de la existencia a fin de conducirla al estado más elevado de su evolución. A todos ellos se dirige la suspicaz pregunta: «¿Acaso es que ninguno era capaz ya de sostenerse firmemente sobre sus pies? ¿Eran seres tardíos? ¿Tambaleantes? *¿Décadents?* ¿Acaso es que la sabiduría aparece en la tierra como un cuervo al que entusiasma cualquier mínimo olor a carroña?» (CI, II, § 1).

Pero esta pregunta no se dirige únicamente a aquellos, puesto que tan solo representan el extremo de la cima en que con-

cluye la evolución entera de la Humanidad. Desgajado de la unidad muda y opaca de su entendimiento animal originario, mediante el desarrollo formativo de las capacidades de su espíritu, el ser humano se halla en conflicto con el fondo natural en el que se enraíza su fuerza. Con ello, se divide, se transforma en un ser híbrido e incompleto que de manera evidente no puede extraer de sí mismo ni la aclaración ni la justificación de su existencia; es la encarnación de un puente hacia otra cosa que está todavía sin descubrir, que aún está por hacer; como puente, el hombre es el animal más enfermo, «*el animal que aún está por determinarse y establecerse*» (MM, § 62). De este modo, el carácter decadente es algo intrínseco a la naturaleza del ser humano en cuanto tal y no solo a una de sus formas particulares o a una de sus regiones concretas.

Los primeros indicios de la decadencia, del ocaso de la vida inquebrantable, los hallamos ya en el origen de toda cultura, ahí donde la bestia salvaje hombre, el «depredador humano», comienza a sentir limitada su libertad desenfrenada mediante la primera coacción social. «Aquellos terribles bastiones con los que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad (...) trajeron consigo que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre y vagabundo retrocediesen y se volvieran contra *el hombre mismo*.» «Todos los instintos que no se descargan hacia fuera *se vuelven hacia dentro*; esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: con ello se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su "alma". El conjunto del mundo interior, en su origen tan delgado como si estuviese incrustado entre dos pieles (...), fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que la descarga del hombre *hacia afuera fue inhibiéndose*.» «El hombre que, careciendo de enemigos y resistencias exteriores,

embutido en una opresora estrechez y en una monotonía de las costumbres, se desgarraba a sí mismo, se perseguía, se mordía, se roía, se maltrataba impaciente; este animal que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula (...). Con él penetró la enfermedad más grande e incurable, de la cual la Humanidad no ha sido capaz de sanar todavía: el sufrimiento del hombre *por su propio ser*, como consecuencia de una ruptura violenta con su pasado de animal (...), una declaración de guerra contra los viejos instintos sobre los que hasta ese momento reposaban su fuerza, su placer y su fecundidad.» (GM, II, § 16).

Si, según esto, la enfermedad es más o menos la condición natural del ser humano, su estado normal, su naturaleza humana específica, y los conceptos de enfermedad y evolución terminan por ser prácticamente sinónimos, en este caso será de lo más natural que también a *la salida* de un largo proceso de evolución cultural nos topemos otra vez con la misma decadencia como resultado. Tan solo habrá cambiado su apariencia. En las épocas en que reinan largos períodos de costumbres pacíficas es cuando la mencionada decadencia aparece otra vez en su nueva forma, épocas en las que la severa resistencia conjunta, la dura disciplina y el sometimiento del individuo no parecen ya necesarios porque los medios indispensables para vivir sin sobresaltos ni necesidades se hallan en abundancia al alcance de la mano. Aquella rígida uniformidad conseguida merced a una vieja educación de siglos que enseñó disciplina a todo el mundo comienza a desvanecerse para dejar sitio al juego de la individualidad. «La variación, ya sea como desviación de la especie (hacia lo superior, lo más fino o lo más raro), ya sea como degeneración y monstruosidad, sale de súbito a escena con toda su plenitud y magnificencia máximas; el individuo se atreve a ser único y a separarse de

los demás.» «Fines y medios nuevos, nada de fórmulas comunes, el malentendido y el desprecio aparecen unidos entre sí; la decadencia, la corrupción y los deseos más elevados, horriblemente anudados; el genio de la raza desborda todos los cuernos de la abundancia de lo bueno y de lo malo, prevalece una infausta simultaneidad de primavera y otoño.» (MM, § 262).

Si en las formas originarias de decadencia anteriormente descritas las pasiones del ser humano se rebelan contra él, amenazándolo y despedazándolo porque no las descarga hacia el exterior y no puede defenderse, según el fundamento contrario caen en una guerra interior de unas contra otras porque ya no existen circunstancias contra las que el hombre tenga que defenderse; porque no hay nada que sea capaz de atraer sus fuerzas hacia afuera. En la mansa paz de la vida ordenada, el hombre, que entretanto se halla fuertemente interiorizado, solo se tiene a sí mismo como campo de batalla de sus salvajes instintos. En cuanto estos comienzan a excitarse, empieza él a sufrir «gracias a los egoísmos que se oponen salvajemente unos a otros y que, por así decirlo, explotan»;[170] unos egoísmos que su naturaleza —harto complicada— comprende dentro de sí y a través de los cuales pierde de nuevo poco a poco toda la cerrazón de la personalidad. En este estadio, el hombre representa el último eslabón de una única cadena evolutiva de enorme longitud, cuyos anillos particulares incorpora en sí mismo, en cuanto *summa* de toda aquella «humanidad» moral y social adquirida de manera progresiva junto a todos los recuerdos legados al instinto, y ahora demasiado vivos, de su pasada animalidad.

170. Véase MM, § 262.

Pero cuando estas dos formas de decadencia brotan necesariamente de la naturaleza humana constituyendo fases de transición hacia algo más elevado que no se puede soslayar, aparece entonces una tercera forma de decadencia que vuelve incurables los estados patológicos mencionados y amenaza con impedir la posibilidad de adquirir nuevamente la salud. Se trata de la falsa interpretación del mundo, la inadecuada concepción de la vida que se muestra a través de aquel sufrimiento y de aquella enfermedad. Es la invitación al ascetismo en cualquiera de sus formas, a la renuncia a la vida y a sus sufrimientos, a entregarse a la fatiga que aparece como consecuencia de la eterna «guerra que *se es*». Tal ideal ascético no solo lo predican todas las religiones y morales, sino también todo intelectualismo que mantenga el pensamiento a costa de la vida y contraponga el ideal de la «verdad» al ideal de un incremento de la vida. El auténtico remedio para esta corrupción que se aferra a sí misma consistiría, precisamente, en el abandono por entero a la vida para que de la caótica riqueza de elementos opuestos que luchan entre sí pudiera brotar una forma nueva y superior de salud.

«Solo se es *fecundo* al precio de ser rico en contradicciones» (CI, V, § 3), suponiendo que aún queden fuerzas suficientes para portarlas, para *soportarlas.* Entonces, la aparente disolución y la decadencia, toda la denominada corrupción, será meramente un «apelativo malsonante para la estación otoñal», esto es, para la época de la caída de las hojas, pero también de los frutos maduros. Por lo demás, decadencia y evolución pueden significar una y la misma cosa: el progreso acaba por llegar necesariamente al final, «no hay remedio: *hay que ir* hacia delante, quiero decir, *paso a paso hacia la décadence.* (...) Puede *obstaculizarse* dicha evolución y, mediante obstáculos, embalsar la degeneración misma,

conjuntarla, hacerla más vehemente y *repentina*: no podemos hacer más» (CI, IX, § 43). Un final así, una vinculación semejante de avance y retroceso, se aclarará porque el hombre no encuentra en sí mismo su satisfacción, sino que aspira a alcanzar algo superior que está más allá de él. «Con el hecho de un alma animal que se volvía contra sí misma, (...) apareció en la tierra algo tan nuevo, profundo (...), contradictorio y *lleno de futuro*» que con ello pudo nacer la confianza en una nueva especie superior de Humanidad. Es como si «se anunciase algo, se preparase algo, como si el ser humano no fuera una meta sino solo un camino, un interludio, un puente, una gran promesa» (GM, II, § 16). «El hombre es una cuerda anudada entre el animal y el superhombre, una cuerda tendida sobre un abismo. (...) La grandeza del hombre consiste en que es un puente y no una meta; lo que puede amarse en el hombre radica en que es un *tránsito* y un *ocaso*.» (ZA, «Prólogo de Zaratustra»). En los tiempos del ocaso incipiente y del nuevo nacimiento anunciado, a la Humanidad se le pueden ahorrar los fenómenos de la decadencia tan poco como «a una mujer encinta las aversiones y las rarezas del embarazo, de las que tendrá que olvidarse para alegrarse por el hijo».[171]

La idea del carácter «demasiado humano» y común de los instintos, que Nietzsche tanto acentuó con anterioridad, tampoco se abandona aquí, sino que incluso aparece más *agudizada* mientras la toma como punto de partida de su nueva teoría de la Humanidad. De una idea fría del intelecto se elevó en él a *pasión del alma*, y como tal adquirió tan enorme importancia que conmovió todas sus energías psíquicas e intelectuales hasta que en su

171. Véase GM, III, § 4.

ira, desesperación y terror le crecieron nuevas «alas y presagios de manantiales»[172] con las que se elevaba sobre aquella. Del *acento* que pone sobre esta vieja idea suya, de la consecuencia extrema que obtiene de ella, brota una nostalgia *sobrepoderosa* de su nueva teoría, del pensamiento de una inmolación de lo demasiado humano en beneficio de lo sobrehumano.

Del mismo modo que en la parte gnoseológica de la nueva doctrina de Nietzsche se refleja aquella dependencia del elemento lógico con respecto del psíquico, de la vida del pensamiento con respecto de aquella otra del sentimiento, también se nos muestra en la imagen del hombre de plenitud doliente cuya meta es un nuevo nacimiento la explicación del propio ser de Nietzsche: el sacrificio de sus impulsos en conflicto para desatar la mayor fuerza creadora. Su doctrina de la decadencia brota del profundo y constante sentimiento de su propia enfermedad, de su propio sufrimiento. También es válido para aquella lo que vale para todas las teorías del último período de su filosofía: los dolorosos procesos psíquicos que hasta ahora habían sido para él *las causas y los fenómenos concomitantes* de los diversos procesos de conocimiento se transforman ahora en el contenido *cognoscitivo* propiamente dicho.

El pensamiento de una Humanidad muy rica que se inmola a sí misma es aquel a partir del cual Nietzsche, mirando en retrospectiva, comprende el curso entero de la evolución humana. Solo en virtud de ello fue necesario el largo y penoso amansamiento del salvajismo animal originario, si bien aquel obligó al hombre a transformarse en un decadente, aunque al final fuera ya demasiado adulto como para ser domesticado. El sentido de

172. KSA, 4: ZA III, «De las tablas viejas y nuevas», p. 257.

semejante proceso fue enriquecer al hombre con el contenido entero de su interioridad a fin de convertirlo después en señor de esa riqueza y de sí mismo. Esto solo podía acontecer merced a una prolongada coacción mediante la cual se educaba su voluntad, por así decirlo, como la de un individuo que aún no ha alcanzado el uso de su razón, por medio de golpes y castigos. El hombre aprendió de este modo a tener una voluntad más *duradera* e *inquebrantable* que la del animal desmemoriado, dominado por el instante y sometido a los impulsos inmediatos. Aprendió a responder de su voluntad; llegó a ser «el animal al que le es lícito hacer promesas». Toda educación de la Humanidad es una especie de *mnemotécnica*: soluciona el problema de cómo puede *incorporarse* una *memoria* en una voluntad impredecible. «Que le sea lícito responder de sí mismo y hacerlo con orgullo, que *le sea lícito decirse sí* también a sí mismo. Esto es (...) un fruto tardío: ¡cuánto tiempo tuvo este fruto, agrio y amargo, que pender del árbol![173] (...) Situémonos al final del ingente proceso, allí donde el árbol hace madurar al cabo sus frutos, donde la sociedad y su eticidad de las costumbres dan a luz por fin aquello *para lo cual* ellas eran un simple medio: así, hallamos como el fruto más maduro (...) al *individuo soberano*, solo comparable a sí mismo, (...) en suma, al hombre de la voluntad duradera e independiente al que *le es lícito hacer promesas.*» (GM, II, § 1 y ss.).[174] A esta autoconciencia del individuo que se ha hecho libre y ha llegado a ser dueño de sí

173. Hasta aquí, la cita pertenece al comienzo de GM, II, párrafo 3. L. A. Salomé no la diferencia del párrafo siguiente, que pertenece también al apartado II, pero al párrafo 2.

174. En realidad: GM, II, § 2.

mismo corresponde una nueva especie de *conciencia* en virtud de la cual el hombre se hace adulto para las concepciones morales y los conceptos ideales de la tradición —sus severos educadores, ahora ya superfluos—, mientras que la vieja conciencia moral pierde sus raíces y sus justificaciones.

También la teoría de la voluntad de Nietzsche acusa una mezcla de sus anteriores concepciones metafísicas con un determinismo científico. En cuanto discípulo de Schopenhauer, Nietzsche distingue entre la misteriosa voluntad «en sí», que constituye el fundamento de la metafísica schopenhaueriana, y la voluntad como fenómeno, tal como aparece a la percepción humana. Así pues, la denominó «libre» por cuanto los últimos fundamentos de su ser y de su naturaleza se hallan más allá de la totalidad de nuestro mundo de la experiencia, más allá de las leyes de causalidad que lo rigen; pero la denominó «no libre» en tanto las manifestaciones particulares de la voluntad solo son perceptibles para nosotros en el marco de la red indestructible de relaciones causales generales. Después de que Nietzsche hubiese profesado durante varios años un determinismo coherente, ahora se atiene con firmeza a la idea de que la «voluntad», por así decirlo, adquiere su nombre únicamente en virtud de las andaderas que le proporcionan los instintos que la determinan. Pero lo que él niega como determinista con respecto al *origen* y la *ascendencia* de la voluntad, intenta, en cambio, situarlo en el *propósito* y el *final* del desarrollo de la voluntad. En efecto, debido al prolongado proceso de amansamiento por él descrito es como *ha llegado a crearse* poco a poco, por medio de la coacción y la influencia externa, una voluntad madura, consciente de sí misma, superior al impulso dictado por el instante presente y dominadora de la vida; dicha voluntad resulta ahora «libre» en un

sentido al que los deterministas son incapaces de hacer justicia, pues sus actos no pueden derivarse ya de la influencia de una época o de un ambiente concretos; ahora se determinará nada más que por sí misma, es decir, mediante su *fuerza acrecentada y violenta capaz de explotar por propia voluntad y sin concesiones*; se trata de una conciencia pura, liberada del tiempo. Por lo demás, este carácter suyo ya no es de naturaleza metafísica, pues es algo que ha *devenido*, el resultado de una cadena evolutiva, y esa libertad de la voluntad alcanzada es hija de la necesidad y de la severa determinación de la voluntad. Ahora bien, en torno a esta libertad hay algo místico, puesto que ella misma arremete ahora, como un poder *incondicionado* conformador y recreador, precisamente *contra* las condiciones naturales de las que proviene. El mundo de lo real en su desarrollo solo accesible y comprensible para nosotros es lo que, en su período positivista, Nietzsche aprendió a considerar como lo más apreciable; de ahí que atacase a los metafísicos que pensaban de otra manera con estas palabras: «Se admira todo lo terminado y finito mientras que se infravalora lo que deviene y está en proceso» (HH I, § 162); y ello, simplemente, porque no pueden examinarse ni observarse las causas del origen de lo primero. Pero ahora termina por llegar a la misma admiración de lo terminado y en apariencia perfecto; de ahí que todo lo que se halla en proceso le parezca digno de aprecio solo en tanto es meramente el *camino* por el que se llega a lo que termina y alcanza su perfección. También admitirá ahora que todas las cosas son condicionadas, pero solo porque, partiendo de estas, alguna vez habrá de revelarse un significado místico que trascenderá todo condicionamiento y toda experiencia. Dicho condicionamiento dependerá de la fuerza poderosa de la voluntad que se ha hecho libre, pues esta es la que lo *introducirá* en todas las cosas; por eso, en vez de

los términos «libre» y «no libre» de los deterministas, Nietzsche empleará la expresión «voluntad *fuerte* y voluntad *débil*» (MM, § 21). Y habrá que concebir la psicología entera como «morfología y *teoría evolutiva de la voluntad de poder*» (Ibídem, § 23).

Aquel que posee una voluntad más poderosa es, también, en toda época y en mayor medida, «intempestivo»; en él se ha hecho *genio* lo que durante tanto tiempo ha ido gestándose en la Humanidad. En el genio fluye libremente aquello que la Humanidad aprendió sin libertad y bajo sometimiento. Los genios son «materia explosiva en la que se acumula una fuerza enorme; su condición previa es siempre, desde el punto de vista histórico y psicológico, que durante mucho tiempo se haya estado juntando, acumulando, ahorrando y guardando para ellos, (...) si bien la época en que aparecen es casual; el hecho de que casi siempre lleguen a adueñarse de ella se debe simplemente a que son más fuertes, a que son *mayores* en edad, a que durante mucho tiempo se ha acaparado para ellos; (...) la época es siempre relativamente más joven, débil, menos adulta, más insegura, más infantil. (...) El gran hombre es un *final*; (...) El genio —en obra, en hechos— es necesariamente un dilapidador: en el hecho de *que es capaz de entregarse por completo* consiste su grandeza... El instinto de conservación queda en suspenso, por decirlo así; la avasalladora presión de las fuerzas que se desbordan le prohibe toda salvaguarda y todo cuidado» (CI, IX, § 44).

Así pues, en el genio sale a la luz —al menos en una dirección determinada—, en grado extraordinario, lo que debe capacitar al hombre para que ascienda desde su especie a otra especie superior, una dilapidación de sí mismo en favor de una nueva creación, una riqueza pródiga en cuyos dones se ha acumulado el pasado entero que ha fructificado para el futuro. Piénsese ahora en un

genio que, a diferencia de otros genios, su genialidad no solo concierna a una o varias especialidades, sino que se refiera a la conciencia entera de la Humanidad, de modo que fluya en su interior, vivo y activo, lo que hasta ahora había actuado y vivido en el género humano: un genio así sería la imagen del hombre que engendraría al superhombre. Divisaría y resumiría en su interior todo el pasado, y hasta incluiría en sí mismo «la línea entera del hombre hasta llegar a él mismo»;[175] y por eso debería rebelarse en él de improviso el camino y la meta del futuro de la Humanidad. Por primera vez, gracias al poder de la voluntad de aquel que anuncia esta revelación, la evolución del hombre adquiere dirección, propósito y futuro; todas las cosas alcanzan una significación interna y definitiva; en una palabra, por primera vez el filósofo desempeñaría el papel de creador, tal como Nietzsche lo piensa: posee la voluntad más fuerte, es el genio de la Humanidad que comprende en sí mismo la vida, en el que se revela aquello que Nietzsche afirma en general del pensamiento, que sería «de hecho, menos un descubrir que un reconocer, un recordar de nuevo, un regresar y un repatriarse a aquella lejana y ancestral economía doméstica del alma de la que en otro tiempo brotaron aquellos conceptos; filosofar es, en este aspecto, una suerte de atavismo del más alto rango» (MM, § 20). Todo ello, en suma, será una especie de atavismo; ahí radica el sorprendente carácter *reaccionario* de toda la última filosofía de Nietzsche, lo que la distingue de la forma más radical de aquella otra filosofía de sus períodos precedentes. Es un intento de sustituir la veneración metafísica de determinadas cosas y conceptos por la veneración de su antigüedad y de sus oríge-

175. Véase CI, «Incursiones de un intempestivo», § 33.

nes remotos. Nietzsche no toma el «recordar» y «reconocer» en el sentido de Platón, puesto que cree poder concebirlos de manera tan significativa y sobrehumana en virtud del período de tiempo enormemente largo de la permanencia del pensamiento. De ahí que para él sea válido el principio de que de todas las entidades de especie elevada sea únicamente la más antigua la que está llamada a determinar el futuro;[176] que, en definitiva, tanto el valor como la nobleza de las cosas se vinculan a la edad: solo cuando alcanzan su final muestran sus tesoros, los muestran como poder, libertad

176. Véase, en cambio, en *Humano, demasiado humano,* I, § 147, la protesta de Nietzsche contra «El arte como nigromante»; con ella pretende influir en el presente mediante las representaciones circulares del pasado: «Teje un lazo en torno a diferentes épocas y hace que retornen sus espíritus. Ciertamente, no se trata más que de una vida aparente, como sobre tumbas, la que por este medio nace...»; sin embargo, sus efectos son nocivos y deformadores. Nietzsche consideraba a las «nigromantes» y «médiums» de esta especie «personas vanidosas», puesto que «valoran más un fragmento del pasado desde el momento en que son capaces de revivirlo en el sentimiento» (AU, § 159). Deberíamos, pensaba, oponernos en lo posible a la conmoción sentimental que poco a poco nos invade de diversas maneras cuando pensamos en las culturas de la Antigüedad: dejarse llevar por aquella sería como aproximarse a la locura o a la enfermedad: «(...) la carga entera de nuestra cultura se ha hecho tan grande que existe el peligro generalizado de una sobreexcitación de las energías nerviosas y mentales, más aún, que las clases cultivadas de los países europeos son absolutamente neuróticas y que todas sus grandes familias se acercan a la demencia en alguna de sus ramas. (...) De ahí que se imponga una *atenuación* de esa tensión del sentimiento, de esa agobiante carga cultural (...). Debemos conjurar el espíritu de la ciencia, el cual nos tornará fríos y escépticos.» (HH, I, § 244). «Si no se satisface esta exigencia de la cultura superior, podremos predecir casi con seguridad qué curso habrá de seguir la evolución humana: cesará el interés por lo verdadero conforme cese de procurar placer; la ilusión, el error, lo fantástico, lucharán y (...) reconquistarán paso a paso el terreno perdido: la consecuencia inmediata será la ruina de las ciencias, la recaída en la barbarie.» (I, § 251). *(N. de la A.)*

y fuerza que se ha hecho independiente. «Quien las *tiene* (las cosas buenas) es distinto de quien las *adquiere*. Todo lo bueno es herencia: lo que no es heredado es imperfecto, es comienzo...» (CI, IX, § 47). Noble es «lo que no se puede improvisar». Por lo tanto, nada es más plebeyo, menos noble, que lo cambiante y lo que trae el cambio y la novedad: el hombre moderno y el espíritu moderno, el completamente dominado por su tiempo, el que posee un completo espíritu de esclavo. Solo podrá alcanzar el espíritu de señor después de haber incorporado en sí mismo siglos y milenios, y tras haberse transformado también él mismo, merced a ello, en un «intempestivo», en «genialidad atemporal».

«El democratismo fue en todo tiempo la forma de decadencia de la fuerza organizadora (...). Para que haya instituciones tiene que haber (...) voluntad, instinto, imperativo; hay que ser antiliberal hasta la maldad: voluntad de tradición, de autoridad, de responsabilidad para con los siglos futuros, de *solidaridad* entre cadenas generacionales futuras y pasadas *ad infinitum*.» (CI, IX, § 39). Es interesante observar mediante la comparación de los pasajes correspondientes en las obras precedentes de Nietzsche qué transformación en la concepción de una teoría puede haber provocado en él un cambio de sentimiento, y de qué manera tan irreconciliable se agudizan de inmediato los contrarios.[177] Ahora,

177. Véase, por ejemplo, en *El caminante y su sombra* (HH II): «Las instituciones democráticas son centros de cuarentena contra la antigua peste de los apetitos tiránicos (...)» (§ 289) «(...) ¡Imposibilidad de aquí en adelante de que los fértiles campos de la cultura vuelvan a ser destruidos durante la noche por los torrentes salvajes y sin sentido de las montañas! ¡Diques pétreos y muros de contención contra bárbaros, contra epidemias, contra *la esclavitud física y espiritual*.» (§ 275). Y también en *Humano, demasiado humano*, I: «Las fuerzas más salvajes van abriendo

Nietzsche fustiga «el plebeyo igualitarismo» de todos los hombres, así como ese manso estado de paz en el que ya no podrán brotar más fuerzas bárbaras capaces de transmitir al pálido y enfermo presente la sana energía de los tiempos antiguos. Bárbaros son «los hombres *más enteros* (lo que en cualquier escala significa también que eran "bestias más enteras")» (MM, § 257). Estos hombres más enteros y estas bestias más enteras aparecen en semejante circunstancia social como malvados y peligrosos, se los denomina «criminales» y se los trata como a tales; y es que, en virtud de sus instintos naturales más violentos, *son* los criminales innatos y los destructores del orden establecido. «El tipo criminal es el tipo de

camino (...) a fin de que más tarde alce aquí su casa una civilización más apacible. Las energías horrendas, eso que se denomina "el mal", son los ciclópeos arquitectos y los ingenieros de caminos de la Humanidad.» (I, § 246). Hasta que «los impulsos buenos y útiles, los hábitos del alma más noble han llegado a ser tan seguros y generales que no necesitan ya de (...) rudezas y violencias como medios poderosos de unión entre los hombres y entre los pueblos.» (I, § 245). Justo como más tarde lo será, también ahora el hombre violento es para Nietzsche un superviviente, un atavismo, pero, precisamente por ello, también un resto que debe ser destruido, ningún guía para el futuro. «El carácter desagradable (...) que se muestra colérico y violento frente a opiniones disidentes muestra que pertenece a un estadio anterior de la cultura, que es un residuo superviviente: y es que la manera en que trata con sus congéneres era la correcta y adecuada para una época en que regía la ley del más fuerte, la ley de los puños; es un *hombre atrasado*. Otro carácter, rico en alegría compartida, que por doquier cosecha amistades, que *siente amoroso afecto por todo lo que está en crecimiento y desarrollo*, (...) que no aspira al privilegio de ser el único que conoce la verdad, sino que hace gala de una modesta desconfianza, es un hombre avanzado que aspira a encontrarse con una cultura superior de los hombres. El carácter desagradable proviene de los tiempos en que aún estaban por construirse los toscos fundamentos del trato humano; el otro vive en *los pisos más altos del edificio, lo más alejado posible de la bestia salvaje* que, encerrada en los sótanos, bajo los fundamentos de la cultura, ruge y aúlla.» (I, § 614). *(N. de la A.)*

hombre fuerte bajo condiciones desfavorables (...). Lo que le falta es la selva virgen, cierta naturaleza y cierta forma de existir más libre y peligrosa en la que *sea legal* todo lo que en el instinto del hombre fuerte es arma de ataque y de defensa. Sus *virtudes* han sido proscritas por la sociedad.» (CI, IX, § 45). El ideal de libertad según el cual a *cada uno* le corresponde una parte proporcional de esta, y que también concede libertad de movimientos a quienes son más débiles y míseros, se opone al ideal de tales hombres fuertes: su modo de vida sin reparos exige siempre que se violente a los otros, su poder se expresa de manera espontánea y necesaria mediante el aplastamiento de cualquier forma de debilidad que los rodee. Ahora bien, el fundamento de esta fuerza expansiva de los instintos reside en el hecho, por así decirlo, de que tal hombre fuerte proviene de un estadio antiguo de cultura y de que representa un pedazo muy antiguo de humanidad: que él, en suma, lo mismo que el hombre de voluntad poderosa y el genio, posee en máximo grado dotes *atávicas*. Por innoble que pueda ser la naturaleza de esta fuerza instintiva que alberga en su interior desde la antigüedad, ya es noble por el hecho de que representa la irrupción de una plenitud acumulada desde hace tiempo, un potente material explosivo con que el pasado fecunda el presente. Donde el criminal es muy fuerte, donde es a la vez un genio en su especie y un «hombre de voluntad libre», allí logra a menudo dirigir el curso del tiempo dominante según su peculiar atavismo y, bajo su voluntad tiránica, doblegar la época que le opone resistencia. Un ejemplo de ello es Napoleón, que Nietzsche interpreta de la misma manera que Taine. También a él le parece harto significativo el hecho de que Napoleón sea un descendiente de los genios-tiranos del Renacimiento que, transplantado a Córcega, en el salvajismo y primitivismo de las costumbres de allí, pudo con-

servar intacta en su interior la herencia de sus precursores, para acabar sometiendo con su violencia a la Europa moderna, que le ofrecía un escenario enteramente distinto para descargar sus energías del que en su tiempo había ofrecido Italia a sus ancestros. La admiración de Nietzsche por el Gran Corso pertenece a su último período espiritual, del mismo modo que también con anterioridad fue esencialmente distinta su interpretación del Renacimiento italiano.[178]

178. Así, dice en *Humano, demasiado humano* (I, § 257): «El Renacimiento italiano albergaba en sí todas las fuerzas positivas a las que debemos agradecer *la cultura moderna*, esto es: *liberación del pensamiento, desprecio por las autoridades, triunfo de la instrucción adquirida sobre la arrogancia de la cuna, entusiasmo por las ciencias.*» Así de opuesta era también su interpretación del genio y el ansia de acción de Napoleón, como lo demuestra un pasaje de la misma obra (I, § 164): «En cualquier caso, es un síntoma peligroso eso de que al hombre le asalte ese espanto de sí mismo, ya sea ese famoso espanto de los césares o ese otro (...) espanto del genio (...), de modo que empieza a vacilar y a tenerse por algo sobrehumano. (...) En casos particulares y aislados pudo ser también esta porción de locura sin duda el medio por el que una naturaleza tan excesiva desde todos los puntos de vista se mantenía firmemente unida: también en la vida de los individuos las representaciones locas e ilusorias poseen muy a menudo la calidad de remedios curativos que son venenos en sí mismos; sin embargo, al final, en cada genio que cree en su divinidad acaba mostrándose el veneno a medida que envejece "el genio": recuérdese, por ejemplo, a Napoleón, cuya esencia, precisamente por su fe en sí mismo y en su estrella y por su consiguiente desprecio a los hombres, creció en la poderosa unidad que lo hace sobresalir de entre los hombres modernos hasta que, al cabo, esta misma fe franqueó el paso a un fatalismo casi demente, le robó su rapidez y agudeza de visión y se transformó en la causa de su caída.»

En *Aurora* (§ 549) reduce el egoísmo sin reparos del impulso emprendedor de Napoleón a su condición de epiléptico en vez de, como hará más tarde, a la explosión de «salud rebosante» que incorporan todos los instintos violentos de una cultura pasada. *(N. de la A.)*

En la salud primordial de sus violentas fuerzas instintivas y de su egoísmo sin concesiones, Napoleón se convirtió para Nietzsche en la imagen ideal de lo que sería una naturaleza dominante innata por antonomasia, tal como aún hoy la necesitamos para erradicar todas aquellas delicadezas morales y sentimientos afeminados que pudieron prosperar gracias a la naturaleza de esclavos característica de los hombres modernos. Con ello, llegamos a la distinción de Nietzsche tan discutida y tantas veces sobrevalorada entre la moral de los señores y la moral de los esclavos. Al principio, también aquí Nietzsche partió de estímulos que provenían del positivismo. Como ya mencionamos, fue la obra de Rée —entonces todavía en preparación—, *El origen de la conciencia*, la que dio ocasión de discutir a fondo con el amigo todo el material del que este disponía para sus propios propósitos; en particular, también el nexo etimológico e histórico entre los conceptos «noble-fuerte-bueno» y «humilde-débil-malo» en la antigua moral o, por así decirlo, en los estadios premorales de la cultura. La manera en que los dos amigos acogieron de nuevo estos diálogos y estudios en común fue característica de la relación que Nietzsche sigue manteniendo incluso ahora con las concepciones positivistas: escuchó otra vez con paciencia los pensamientos del otro, extrajo de aquí y de allá estímulos o material para el propio pensamiento, pero, en definitiva, también acabó por arremeter con hostilidad contra el antiguo camarada.

En la obra de Rée se entendía el desplazamiento histórico del juicio a favor de todas las emociones bienintencionadas e igualitarias como un paso paulatino y natural hacia formas de sociedad más elevadas: la glorificación inicial de las fuerzas depredadoras y el egoísmo ceden cada vez más ante la introducción de costumbres y leyes más tibias hasta que, finalmente, en la moral cristia-

na, la compasión y el amor al prójimo aparecen legitimados como el mayor de los mandamientos religiosos. En su valoración personal de los fenómenos morales, Rée se hallaba muy lejos de situarse al lado de los utilitaristas ingleses a los que tanto se aproximaba en sus concepciones científicas. Para Nietzsche, al contrario, y como consecuencia de su nueva concepción personal del fenómeno moral, la diferencia dada históricamente entre las dos diversas valoraciones de lo que se denomina «bueno» se agudizaba hasta el punto de alcanzar sendas antítesis irreconciliables: hasta el conflicto entre la moral de los señores y la moral de los esclavos, aún sin resolver en nuestros días. La extraordinaria importancia que para él adquirió toda forma de poder de la voluntad y fuerza de los instintos lo condujo a divisar en ello la única fuente posible de toda moral sana; en la legitimación de los sentimientos bondadosos, en cambio, advirtió una enfermedad mortal que hasta hoy padecería toda la humanidad. Su idea anterior, la reducción de todos los juicios morales a la utilidad, a la costumbre y al olvido de los motivos de interés originarios le parece ahora errónea: semejante origen podría adecuarse como máximo a la moral de los esclavos, mientras que para la otra deberá encontrarse un origen más noble. Pues noble es denominar a una cosa «buena» o «mala» sin tener en cuenta su utilidad, y de este modo se comporta la naturaleza del señor: se percibe a sí misma en su ser y en todas sus sensaciones como *buena*, y mira con superioridad, con desprecio involuntario y casi inconsciente, en cuanto «malo», todo lo que no corresponde a sus instintos, esto es, todo lo débil, dependiente, temeroso. De forma harto distinta surge la moral de los esclavos, la de estos despreciadores, de estos «malos»: no brota de manera espontánea ni con autonomía, sino sobre el terreno del resentimiento y como forma que adopta un acto de venganza:

denomina «malo», digno de odio, a todo lo que pertenece a los estamentos dominantes y solo a partir de ello percibe como algo derivado *su propio* concepto de «bueno», aplicado a todas las características *opuestas*, es decir, a lo débil, sumiso, sufridor. Por una parte, se hallará así la «conciencia inocente del animal depredador», el poderoso «monstruo retozón» que incluso culmina las peores acciones, cuando es él quien las efectúa, con una «petulancia y una tranquilidad de espíritu» como si se tratara de una «travesura estudiantil» (GM, 1, § 11); por otra tenemos al sometido, el experto odiador, cuya alma desmayada está sedienta de venganza mientras aparenta predicar la moral de la compasión y del conmovedor amor al prójimo. Este último tipo alcanza su imagen completa e ideal en el cristianismo, explicado por Nietzsche tajantemente como un monstruoso acto de venganza del judaísmo contra el mundo de la Antigüedad, en el que imperaba el dominio de uno mismo. Que los judíos crucificaran al fundador del cristianismo y que renegasen de su religión habría constituido la verdadera sutileza de este plan de venganza, con la intención de que los demás pueblos pudieran «morder ese cebo»[179] sin recelos.[180]

179. Véase GM, I, § 8.

180. Respecto al desprecio por el carácter judío que Nietzsche sentiría posteriormente, léase en *Aurora* (§ 205) su aforismo «Del pueblo de Israel»: «(...) ¿Dónde debe desembocar esa rica corriente de grandes impresiones acumuladas (...) esa corriente de pasiones, virtudes, decisiones, renuncias, luchas, victorias de todo tipo? ¡Dónde, pues, sino en grandes espíritus y grandes obras! Entonces, cuando los judíos puedan mostrar como obra suya piedras preciosas y vasos de oro de esa clase que los pueblos europeos de menor y menos profunda experiencia ni han sabido ni han podido producir (...), entonces vendrá de nuevo ese séptimo día en que al viejo dios de los judíos le será lícito *solazarse* en sí mismo, en su creación y en su pueblo elegido... ¡Y nosotros todos, todos nos alegraremos con él!» *(N. de la A.)*

No es necesario seguir a Nietzsche en todas sus explicaciones y en sus interpretaciones de la Historia, a menudo tan osadas, ya que el verdadero *significado* que esta concepción tiene para su filosofía se halla en un lugar distinto de ese en el que comúnmente se le busca. Con el afán de generalizar todo lo posible y de fundamentar de manera científica, Nietzsche intentó extraer algo de la historia del género humano y de introducir en ella algo cuya importancia residía para él en un oculto problema psicológico. De ahí que tengamos que lamentar el hecho de que se confunda lo singular del pensamiento de Nietzsche cuando se acentúa con exagerada importancia su parte errónea: la de su rigor científico. También respecto de estas hipótesis de Nietzsche, y especialmente para ellas, será válido afirmar que es ilícito tomarlas de manera teórica si se quiere extraer el núcleo original. Para él, la cuestión fundamental no era explicar la historia psicológica del género humano, sino cómo puede entenderse la historia de su propia alma en cuanto historia de la Humanidad entera. En agudísima contradicción con la minuciosidad filológica con la que esencialmente interpretó la historia y la filosofía en los primeros tiempos de su evolución y también en los períodos filosóficos precedentes, ahora la investigación científica exacta no desempeña ya ningún papel junto a sus geniales ocurrencias e ideas; y es que tampoco podía desempeñar ninguno, porque Nietzsche se hallaba impedido para trabajar de manera científica.

Con respecto a todos los estudios que todavía en esta época le gustaría haber iniciado, valdría la pena emplear sus propias palabras de *La gaya ciencia* (§ 166), según las cuales nosotros permanecemos «siempre en nuestra compañía», también cuando presumimos de estar incorporando lo ajeno: «Todo lo que se aviene

a mi modo de ser, en naturaleza e historia, me habla, me halaga, me impulsa hacia delante, me consuela; lo demás no lo escucho o lo olvido enseguida.» «*Límite de nuestro sentido del oído.* Oímos solo las preguntas para las que somos capaces de encontrar una respuesta.» (Ibídem, § 196). «Cuán grande es también la avaricia de mi conocimiento: no puedo extraer de las cosas nada más que eso que ya me pertenece; lo que es propiedad de otros se queda en ellas.» (Ibídem, § 242).

Con esta manera tan arbitraria de manejar el material a favor de sus hipótesis filosóficas, Nietzsche se alejaba demasiado de la observación y la fundamentación objetivas, se volvió mucho más subjetivo en sus conclusiones y deducciones que en los años en los que todavía de manera consciente se limitaba a la propia experiencia vivida. Ahora, la experiencia íntima y significativa se transformó en la que determina e impone sus leyes al mundo exterior, y él mismo pasó a ser el «gran déspota», el «diablo ingenioso que con su benevolencia o malevolencia fuerza y violenta todo lo pasado: hasta que se convierta en puente para él y en presagio, y heraldo, y canto del gallo».[181]

En lo que respecta al problema psicológico que estudia Nietzsche, desde el comienzo importa menos fijar correctamente desde el punto de vista histórico la antítesis entre la moral de los señores y la moral de los esclavos que la constatación del hecho de que el ser humano, tal como ha llegado a ser hoy desde abajo hasta arriba, porta en sí mismo *ambos* opuestos, que este es el resultado doliente de una contradicción de los instintos, la mate-

181. KSA, 4: ZA III, «De las tablas viejas y nuevas», § 11, p. 254.

rialización de estos dos modos de establecer valores. Si recordamos la descripción de la decadencia esbozada por Nietzsche, hallamos en ella al hombre en su condición de señor natural por nacimiento, esto es, en su fuerza y salvajismo originarios e indomables, aunque sometido y convertido en esclavo por medio de la coacción social y a través del hecho mismo del nacimiento de la cultura. *Toda* cultura, como tal, se sustenta para Nietzsche en ese convertir al hombre en un ser enfermo, en un esclavo; también afirma expresamente que, sin tal proceder, sin ese volverse violentamente contra sí misma, el alma humana permanecería «superficial» y «escuálida». Tal naturaleza dominante originaria no es todavía más que un magnífico ejemplar de animal que solo es capaz de desarrollarse a través de las *heridas* que se le infligen a su fuerza; y es que, en el dolor de estas heridas, debe aprender a despedazarse a sí mismo, a vengarse de sí mismo, a desfogar su propia impotencia en pasiones internas que se vuelven contra él mismo: *todo esto, de manera exclusiva, sobre el terreno del resentimiento de los esclavos.* «Lo esencial (...), según parece, repitámoslo, es *obedecer* durante mucho tiempo y en una única dirección: con ello se obtiene (...) a la larga algo por lo que merece la pena vivir en la tierra.» (MM, § 188). Ahora bien, este estado de decadencia, según Nietzsche, no solo es superable, sino precisamente también el presupuesto necesario del hombre de voluntad duradera, de afectos fuertes, seguro de sí mismo, que debe generarse a partir de aquel. Pero, obsérvese bien: este hombre completo, con su naturaleza profunda e individualizada de señor, en modo alguno debe vivir para su ingenuo egoísmo, ni tampoco eliminar los prejuicios y las cadenas de esclavo para convertirse en meta de sí mismo, sino que tiene que ser el primogénito de una especie humana superior e inmolarse en sacrificio para el

nuevo nacimiento de aquella; pues, como ya vimos, la cúspide de la evolución coincide para Nietzsche con el ocaso de la Humanidad; ya que esta constituye únicamente el tránsito hacia algo más elevado, se trata solo de un puente, de un medio. Por eso, cuanto más grande es un hombre, cuanto más grande es su genio, tanto más se encarnará en él un fin, una disipación de sí mismo, un torrente de las últimas fuerzas, «¡preparado para destruir en la victoria!»[182] Debe llegar a ser tan solo «algo perfecto, logrado hasta el final, feliz, poderoso, triunfante» con objeto de que esté «dispuesto a conquistar algo nuevo, algo más difícil, más lejano todavía», tal como «un arco al que las privaciones solo tensan aún más» (GM, I, § 12), un arco cuya flecha apunta al superhombre. De manera que el hombre se transforma, de este modo, en campo de batalla de instintos encontrados que luchan entre sí, de cuya dolorosa abundancia brota toda evolución; en ellos se muestra otra vez aquella confusión entre voluntad de dominio y obligación de servir, esa violencia que ejercen unos sobre otros, de donde en principio surge toda cultura y de donde, en última instancia, también tendrá que brotar una cultura superior como definitiva y suprema creación. No es alguien que ame la paz ni que goce de sí mismo, sino un guerrero y un ocaso. Repite *en sí* y con motivo de su personalidad perfectamente individualizada y de espíritu libre justamente lo mismo que cuando actuó sobre el género humano *desde el exterior* y mediante sometimiento como un instrumento pedagógico impuesto por coacción; de nuevo encontramos en él «este secreto ejercer violencia sobre sí mismo,

182. Ibídem, § 30, p. 269.

esta crueldad de artista, este placer de darse forma como a una materia dura que se resiste y se muestra paciente, de marcar a fuego en ella una voluntad, una crítica, una contradicción, un desprecio, un "no", este trabajo siniestro y terriblemente voluptuoso de un alma que se ha escindido a sí misma de manera voluntaria y que se inflige sufrimiento por el placer de provocar dolor» (GM, II, § 18). Pues justo el alma más perfecta y de mayor amplitud debe expresar en sí misma del modo más claro e irrevocable la ley fundamental de la vida, que reza: «Yo soy eso *que siempre debe superarse a sí mismo.*»[183]

No se puede dejar de reconocer en qué medida Nietzsche estableció su propio estado anímico como fundamento de esta teoría, con cuánta fuerza refleja en ella su propia naturaleza y cómo, finalmente, extrajo de su deseo más profundo de aquella también la ley fundamental de la vida. Su dolorosa «multiplicidad de alma», su violenta «escisión» en una parte que se sacrifica y que adora y en otra que domina y es divinizada se hallan en la base de su imagen entera de la evolución humana. En todos los lugares donde habla de naturalezas de señores y esclavos hay que hacerse a la idea de que habla de sí mismo animado por la nostalgia de una naturaleza doliente e inarmónica, por la antítesis de su ser y por el deseo de poder admirarla como a su dios. Su propio yo es lo que describe cuando dice de los esclavos que «su espíritu ama los escondrijos, los caminos tortuosos y las puertas falsas; todo lo encubierto le atrae como *su* mundo, *su* seguridad, *su* alivio» (GM, I, § 10). Y describe su imagen contraria en el hombre

183. Ibídem II, «De la superación de sí mismo», p. 148.

de acción originario, activo, alegre y seguro de sus instintos, de naturaleza dominante y despreocupada. Pero, haciendo de uno el presupuesto del otro, haciendo de la naturaleza humana en cuanto tal el escenario donde combaten entre sí estos dos elementos opuestos a fin de superarse respectivamente, los concibe como ciertos *estadios de la evolución en el interior del mismo ser* que, considerados desde el punto de vista histórico, siguen siendo opuestos, pero que, en el ente singular y desde el punto de vista psicológico, se revelan como el resultado de una *escisión esencial dentro del ser humano susceptible de evolución.* De ahí que su concepción de la lucha histórica entre la naturaleza del señor y la naturaleza del esclavo, en todo su significado, no sea nada más que una vasta ilustración de aquello que acontece en la mayoría de los individuos superiores, del cruel proceso psíquico a través del cual un ser semejante debe escindirse en dios del sacrificio y en víctima sacrificial.

Solo ahora podrá establecerse de modo definitivo qué significa propiamente la nietzscheana «transvaloración de todos los valores» en todas las concepciones morales e ideales, y cómo se comporta respecto del *ideal ascético* en el que ahora se resumen para Nietzsche todos los ideales religiosos y morales. Por lo demás, esta «transvaloración de todos los valores» *comienza* con la declaración de guerra a toda forma de ascetismo; se inicia con una «canonización» del elemento «demasiado humano» en el ser humano, algo que hasta la fecha fue denigrado y sometido porque lo natural y sensible obstruía el camino de lo suprasensible, de eso en lo que se creía como en un hecho irrefutable. Pero el filósofo del futuro de Nietzsche no cree por más tiempo que venga *dado* algo así como una *superhumanidad*; es *preciso* que primero sea *creada* por el propio ser humano. Para ello, este no dispone

de otro material distinto de la esencia vital de la naturaleza, tal como es. Así pues, ya no vale disolver, en lo posible de manera absoluta, el mundo del aquí en un más allá supremo, sino extraer desde el corazón del aquí toda la plenitud de un más allá rico, imprevisto y magnífico.[184]

184. Para esta situación del goce libre de la individualidad, Nietzsche ha encontrado las más hermosas palabras en su obra poética *Zaratustra*, a la que podríamos considerar como el canto supremo del individualismo moderno. Los fragmentos siguientes son especialmente característicos:

«Cuando solo tenéis una sola voluntad de querer, y este revés de toda carencia se denomina para vosotros necesidad, he ahí el origen de vuestra virtud.

»¡En verdad, ella es un nuevo bien y un nuevo mal! ¡En verdad, un nuevo y profundo susurro y la voz de un nuevo manantial! (...)

»Permaneced para mí fieles a la tierra, hermanos míos, con el poder de vuestra virtud! (...)

»¡No dejéis que vuestra virtud huya de las cosas terrenas y bata sus alas contra muros eternos! ¡Ay, siempre hubo tanta virtud que se perdió volando!

»Conducid, como hago yo, otra vez la virtud a la tierra; sí, de vuelta al cuerpo y a la vida: que le dé sentido a la tierra, un sentido humano!

»Mil senderos existen que todavía no han sido recorridos; mil formas de salud y mil ocultas islas de la vida. Inagotados y sin descubrir continúan siendo siempre para mí el hombre y la tierra del hombre.» (ZA I, «De la virtud que regala», § 1-2)

«(...) ¿Quieres buscar el camino que lleva a ti mismo? (...) ¡Muéstrame entonces tu derecho y tu fuerza para ello! (...)

»¿Te llamas "libre" a ti mismo? Quiero oír tu pensamiento dominante y no que has escapado de un yugo. (...)

»¿Libre de qué? ¿Qué significa eso para Zaratustra? Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre *para qué*?

»¿Puedes prescribirte a ti mismo tu bien y tu mal y suspender tu voluntad sobre ti mismo como una ley? (...)» (ZA I, «El camino del creador», § 1)

«(...) Que *vuestro* sí mismo esté en la acción como la madre está en el hijo: ¡que esta sea para mí *vuestra* palabra sobre la virtud! (ZA II, «De los virtuosos»)

«Vuestro sí mismo más querido es vuestra virtud.» (ZA II, «De los virtuosos»)

Este es el motivo de que Nietzsche de nuevo otorgue derecho a la existencia a los instintos despreciados, temidos y maltratados, así como a las pasiones del hombre «natural» aún no coaccionadas por moral alguna. Con la convicción de que ello no conduce a una división entre buenas y malas fuerzas, sino a un fortalecimiento y acrecentamiento de la fuerza vital en general, a fin de que la vida pueda extraer de sí misma su propósito supremo, sostiene que «al hombre le resulta necesaria su maldad para lo bueno que hay en él, que todo lo peor en él es su mejor *fuerza* y la piedra más dura para el supremo creador; y que el hombre debe hacerse más bueno *y* más malvado».[185]

Como un portavoz de la vida, el hombre debe prodigarse en su virtud, sacrificarse y abandonarse en ella; pero, al bautizar

«Esencialmente se ama solo al propio hijo y a la propia obra; y allí donde hay gran amor hacia sí mismo, hay también señal de preñez: esto es lo que he encontrado.» (ZA III, «De la bienaventuranza no querida»)

«Hermano mío, si tienes una virtud y esta es tu virtud, entonces no la tienes en común con nadie. (...)

»Habla y balbucea así: "(...) No lo quiero como ley de un dios, no lo quiero como ley y forzamiento de los hombres (...)

»Pero ese pájaro construyó en mí su nido: por eso lo amo y lo estrecho contra mi pecho; ahora incuba en mí sus áureos huevos.

»En otro tiempo tuviste pasiones y las llamaste malvadas. Pero ahora solo tienes tus virtudes: crecen de tus pasiones.

»Pusiste tu meta suprema en el corazón de aquellas pasiones: entonces se convirtieron en tus virtudes y alegrías.

»Y aunque fueses de la estirpe de coléricos o de la de los lujuriosos, o de los fanáticos de su fe, o de los vengativos.

»Al final, todas tus pasiones se transformaron en virtudes y todos tus demonios, en ángeles.» (ZA I, «De las alegrías y de las pasiones»). *(N. de la A.)*

185. KSA, 4: ZA III, «El convaleciente», p. 274.

a su propio yo como «su virtud», tiene entonces que dejar crecer a esta en el interior de sí mismo con tal plenitud de fuerza que, finalmente, lo haga estallar como si se tratara de un continente demasiado estrecho: tan solo debe poseerla para ser poseído por ella. Creciendo hasta alcanzar semejante acceso de fuerza, esta engulle al hombre y a su voluntad individual en la llama y el sentimiento de la totalidad, se transforma para aquel en el puente sobre el cual cruza hacia el ocaso: «El hombre es algo que tiene que ser superado: y por ello deberás amar tus virtudes, pues perecerás a causa de ellas.»[186] «Yo amo a aquel cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo, y todas las cosas están dentro de él: todas las cosas se transforman así en su ocaso.»[187]

A pesar de que en un primer instante pudiera parecer que la *vivencia egoísta de la fuerza* y *la virtud* poseen aquí la misma importancia, en realidad permanecen profundamente separadas una de otra. La diferencia de valor entre la fuerza y las cualidades humanas que, en el fondo, toda moral comprende solo como diferencia cualitativa, se transforma ahora en algo cuantitativo; aunque la entrega voluntaria y entusiasta a este incremento de fuerza que destruye el propio ser contiene en sí, también y no en menor medida, un juicio de valor del entendimiento. Se acentuará la mezquindad del proceder humano afirmando que no es la maldad la peor enemiga de la grandeza del hombre; sino todo lo contrario, habrá que exclamar: «¡Qué pequeñas son incluso sus peores cosas! ¡Ay, qué pequeñas son incluso sus mejores cosas!»[188]

186. Ibídem: ZA I «De las alegrías y de las pasiones», final, p. 44.
187. Ibídem: ZA, Prólogo, 4, p. 18.
188. Ibídem: ZA III, «El convaleciente», p. 274.

El *exceso* es el camino *hacia lo sobrehumano*, y por ello lo anticipa el grito: «¿Pero *dónde* está el rayo que os lama con su lengua? ¿*Dónde* la demencia con la que deberíais ser inoculados? Mirad, yo os enseño al superhombre: ¡él es ese rayo, él es esa demencia!»[189]

Ahora bien, no es lícito confundir el camino que Nietzsche elige para la consecución de su meta con la meta propiamente dicha; considera el reinado de los «temibles instintos» solo como un medio que le es necesario para alcanzar su propósito final supremo. Se le ha reprochado con absoluta injusticia y grosero malentendido que su «superhombre» llevase en vez de los rasgos de un Jesús, los de un César Borgia o los de cualquier ser depravado e inhumano. En verdad, no es el ser «inhumano» modelo del «superhombre», sino sencillamente su pedestal; representa, por así decirlo, el bloque de granito en bruto que debe ser desbastado para extraer de él la estatua de un dios. Y esta estatua divina del ideal del superhombre no solo es distinta del pedestal en forma y sustancia, sino justo su opuesto. Tal antinomia es explicada con tanta profundidad y agudeza como ni siquiera sucede en la moral ascética. Toda moral aspira a la mejora y el embellecimiento de lo humano, mientras que Nietzsche parte de que es necesario crear una especie enteramente nueva, una supraespecie. Lo que hasta ahora sirvió como un tránsito desde lo más bajo a lo más alto, conservando los rasgos específicos de lo humano en la imagen ideal, Nietzsche lo entiende como una ruptura completa, como la lucha entre dos opuestos hostiles; lo que hasta ahora solo fue una diferencia de grado entre el hombre «natural» y el hom-

189. Ibídem: ZA, Prólogo, 3, p. 16.

bre «moral», en el seno de una humanidad común a ambos, será para Nietzsche una absoluta antítesis sustancial entre el hombre natural y el superhombre. De ahí que pueda afirmarse, si contemplamos el *camino-moral* propuesto por Nietzsche, que, antes de cualquier otro trazo, este destaca por el de su antiascetismo, puesto que no se asemeja al sendero empinado y sembrado de guijarros de la renuncia de sí mismo, sino que conduce al corazón de una selva tropical donde es posible gozar sin ninguna renuncia. Si, en cambio, observamos atentamente el *propósito-moral* de Nietzsche, se revelará como de naturaleza enteramente ascética, desde el momento en que no solo pretende elevar al hombre, sino sobrepasarlo por entero; no solo purificarlo, sino superarlo del todo. Así, por una parte, Nietzsche combate la moral común por su profundo carácter ascético, por su desprecio y condena de los bajos deseos humanos a los que, en cuanto fuentes de la energía humana, asigna tanto valor; pero, por otra parte, combate la moral dominante con la misma violencia, puesto que no le parece lo suficientemente ascética. Arremete a fondo contra su doctrina optimista, según la cual el hombre podrá alcanzar su ideal por medio de determinadas purificaciones; y es que, en opinión de Nietzsche, el hombre es incapaz de ello, de ahí que todo denominado «ennoblecimiento» descanse sobre un debilitamiento de la fuerza vital elemental. «Desnudos vi a ambos en otro tiempo, al hombre más grande y al hombre más pequeño: demasiado semejantes uno al otro, ¡demasiado humano todavía incluso el más grande!»[190] El intento de toda moral de asemejar el ser huma-

190. Ibídem: ZA III, «El convaleciente», p. 274.

no a la imagen de un ser ideal se muestra, por lo tanto, como una imitación irreal a costa de la fuerza real; y toda transformación moral es meramente una suerte de velo estético de una naturaleza humana debilitada, pero de ningún modo transformada. «¿Cómo? ¿Un gran hombre? Tan solo veo siempre al comediante de su propio ideal.» (MM, § 97). «Busqué hombres grandes, solo encontré a los *monos* de su ideal.» (CI, I, § 39).

A esta concepción pesimista de lo humano corresponde el rasgo fundamental, radicalmente ascético, que contiene la meta ideal de la filosofía de Nietzsche; esta solo es alcanzable por medio del ocaso del hombre. Y este rasgo fundamental emerge de manera tanto más extrema cuanto más se esfuerza Nietzsche por negar y repudiar toda forma de ascetismo. Cuanto con más exclusividad se fomenta en un principio el crecimiento de la fuerza egoísta, más descomunal parece al final del desarrollo la exigencia de sacrificar el propio ser a fin de crear espacio para el superhombre. Si al principio se consideraba al hombre como algo que debe hacerse malvado, salvaje y cruel, finalmente se dirá: «El hombre es algo que debe ser superado»; toda forma de crueldad y salvajismo existirá, en última instancia, únicamente para arremeter contra el hombre mismo y para destruirlo.

Así de irreconciliables parecen las dos facetas de la ética de Nietzsche que él unificó en uno y el mismo mandamiento, en la primera y única ley moral que debe ser grabada en la nueva tabla de valores: «¡Sed duros!» (ZA III, «De las tablas viejas y nuevas», § 29; y CI, final). En el mandato «¡Sed duros!» asoma claramente, de hecho, el doble rostro de la moral de Nietzsche con sus rasgos de crueldad tiránica y de renuncia ascética. Pues endurecerse significa, por una parte, fuerza de resistencia contra todos los instintos débiles y bienintencionados, petrificarse en el goce egoísta

de sí mismo, en suma: dureza contra los otros, buena voluntad en el ejercicio del poder dominador; pero, por otra parte, también significa dureza contra sí mismo en cuanto ocaso que debe ser destruido; ello significa que la dureza os ennoblece de la misma manera en que también aquella ennoblece a la piedra que el artista trabaja para crear una gran obra de arte. Todo os es lícito menos una cosa: ceder, socavar su trabajo; de ser así, toda vuestra humanidad, por muy elevada que esté a los ojos de la vieja moral, solo servirá para ir a parar al montón de desechos que todos rehuyen; será basura y material inútil. Frente a una determinación semejante, lo más despreciable parece la timorata debilidad del sentimiento, la vacilante reflexión ante lo terrible y decisivo. En efecto, así canta Zaratustra, el creador del futuro: «Hacia el hombre vuelve siempre mi constante voluntad de crear; así se siente impulsado el martillo hacia la piedra. ¡Ay, hombres, en la piedra duerme para mí una imagen, la imagen de mis imágenes! ¡Ay, que esta tenga que dormir en la piedra más dura, en la piedra más fea! Ahora, mi martillo brama cruelmente contra su prisión. De la piedra saltan pedazos: ¿qué me importa a mí eso?»[191]

Nos hallamos aquí ante el enigma y el secreto en la doctrina de Nietzsche, frente a una pregunta: «¿Cómo será posible en general que nazca el superhombre de aquello que es inhumano, si hay que considerar a ambos como antítesis irreconciliables?» La respuesta a esta cuestión recuerda de manera involuntaria una vieja receta curativa moral que reza más o menos así: «Para liberarse de un error, entreguémonos a él y exagerémoslo duran-

194. Ibídem: ZA II, «En las islas afortunadas», p.111.

te el tiempo que sea necesario para que mediante su exageración y su desmedida nos llene de horror.» El remedio moral que Nietzsche prescribe a la humanidad, por la razón de que para sí mismo tampoco conocía otro más apropiado, posee cierta similitud con aquella receta. De hecho, mediante el desencadenamiento de los instintos más salvajes, quiso llevar al hombre a un estado en que el goce egoísta de sí mismo, por medio de la desmesura y la exageración, se transformara en *sufrimiento de sí mismo.* Del tormento de semejante dolor debería crecer entonces un anhelo poderoso e ilimitado de la *propia antítesis*, el anhelo de lo poderoso, desmesurado y colérico por lo tierno, mesurado y dulce; el anhelo de la fealdad y los deseos oscuros por la belleza y la pureza luminosa; el anhelo de dios que embarga al hombre poseído y torturado por sus salvajes instintos. Nietzsche cree posible que de tal estado de ánimo, efectivamente, pueda irrumpir su opuesto a través de la violencia desmesurada de un afecto. Así, en cierta ocasión, el hombre magnánimo le parece «un hombre cuya sed de venganza es extrema, al que se le acerca una satisfacción y que *ya en la imaginación* la apura con tal avidez, tan a fondo y hasta la última gota, que a ese rápido exceso le sigue enseguida una enorme y súbita repugnancia; a partir de ese momento, él se "eleva sobre sí mismo", como suele decirse, y perdona a su enemigo, y hasta lo bendice y lo honra. Con esta violación de sí mismo, con esta burla de su hasta entonces poderoso instinto de venganza, tan solo está cediendo a este otro nuevo instinto» (GA, § 49). Pero la condición fundamental para poder hacerse una idea a través del propio ser de lo que en apariencia es sobrehumano consiste en que aquel mantenga la fuerza salvaje de su dolorosa desmesura; que no se debilite, vacile, mida, «purifique», para privar a sus opuestos de su dolorosa tensión. Cuanto más alto desee

ascender hacia las más tiernas flores de lo bello y lo divino, más profundamente tendrán que hundirse las raíces de su fuerza en el negro reino subterráneo, en su inhumanidad, en su infrahumanidad. Con ello, lo sobrehumano engendrado por el hombre se convertirá en la representación de la mera apariencia divina, por decirlo así, en una imagen momentánea y no en la de su naturaleza verdadera y propia; pero solo de este modo, en general, es realizable algo así. Puesto que ninguna evolución gradual, ninguna transición, acerca a los opuestos entre sí, y dado que, más bien, en virtud de su oposición, se condicionan y se engendran, entre ellos existirá eternamente un abismo infranqueable: por una parte, la realidad vital de los impulsos humanos, terriblemente incrementada, agitada caóticamente; por otra, una mera imagen ilusoria, un leve reflejo, en cierto modo, una *máscara* divina en cuyo interior no existe ninguna realidad autónoma. Y, por lo tanto, contra esta teoría de Nietzsche puede elevarse en sumo grado la misma objeción que él hace a la concepción moral corriente, esto es: que se contenta con asemejar al hombre a una imagen ideal que le pone ante los ojos; la objeción, además, de que solo se persigue un enmascaramiento estético y no una transformación radical, hundir al ser humano hasta convertirlo en un simple «comediante de su ideal». Hallamos aquí exactamente el mismo caso que nos sorprendió cuando examinamos la posición de Nietzsche respecto del fenómeno estético: aquello que aquel parece combatir hasta su fundamento lo asume al final como fundamento mismo de sus teorías; si bien solo en sus últimas consecuencias y en su sentido más extremo. *Aquello* que en su camino desecha con resolución como medio para alcanzar el punto de llegada es justo lo que utiliza finalmente para incorporarlo a su propósito definitivo, a su meta. Es más, podemos asumir con

absoluta seguridad que allí donde Nietzsche persiga y desprecie cualquier cosa con especial ensañamiento y odio, de alguna manera eso mismo se oculta profunda, muy profundamente en el corazón de su propia filosofía o en el de su propia vida. Esto vale tanto para la persona como para las teorías.

Por lo general, el mismo Nietzsche admite en tales casos que el objeto que combate poseyó cierto valor como momento del desarrollo hacia su nueva concepción. En el caso precedente, admite que el hombre adquirió solo de manera progresiva su *capacidad* de representar al superhombre mediante su evolución en el marco de la moral, el arte y la religión dominantes.

Solo mientras estas le hacían creer en la posibilidad del ennoblecimiento de su naturaleza le enseñaron «a ser de tal modo arte, superficie, juego de colores (...) que su aspecto ya no haga sufrir» (MM, § 59); ellas nos han enseñado «la estimación del héroe que se oculta en cada uno de estos hombres normales, a la vez también del arte de cómo cada cual puede verse a sí mismo como héroe desde la lejanía y, por así decirlo, simplificado y transfigurado; el arte de "salir a escena" ante uno mismo. ¡Solo de este modo podemos soslayar algunos bajos detalles que hay en nosotros!» (GA, § 78). La diferencia entre el hombre existente hasta ahora y este otro al que Nietzsche aspira consistiría en que el último no se abandona a la fe, su ser se ha transformado y cambiado desde que desarrolló en su interior rasgos artísticos y religiosos; es consciente de que, por así decirlo, cuando confiere visibilidad al ideal únicamente crea en cuanto poeta o actor. Pero solo le es lícito tener esta idea una vez haya alcanzado la medida de fuerza prescrita por Nietzsche, cuando sea «lo bastante fuerte, lo bastante duro, lo bastante artista». De lo contrario, sería incapaz de soportar la verdad de que su naturaleza humana es

inmutable, que su ideal sobrehumano es meramente una imagen entrevista, que su elevada obra moral es solo una *obra de arte*. Así debe entenderse la afirmación de Nietzsche: «Podríamos contar a los *homines religiosi* entre los artistas, como su categoría suprema.» (MM, 59). Pues del principio artístico es de donde fluyen las mayores y más vivas diferencias de valor éticas y religiosas; y el «más allá del bien y del mal» de Nietzsche, como también su «más allá de lo verdadero y de lo falso», se detienen frente al «más allá de lo bello y lo feo» sin penetrar en él. El superhombre solo es posible y concebible en cuanto *obra de arte del ser humano*. Y si queremos hacernos una imagen de aquel, quizá no haya ninguna mejor que la utilizada por Nietzsche en su obra *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música* cuando habla de la relación entre lo dionisíaco y lo apolíneo en la creación artística. En ella compara las visiones apolíneas, que brotan de las fuerzas vitales orgiásticas de lo dionisíaco, con ese conocido fenómeno óptico en el que, si mantenemos la mirada fija en la esfera incandescente del sol, se producen delante de nuestros ojos deslumbrados unas manchas de color negruzco, acaso a modo de remedio protector; Nietzsche utiliza el fenómeno trocándolo: mediante la inmersión en la dolorosa oscuridad del exceso encadenador, en las fuerzas primigenias que se devoran a sí mismas, surgirá ante nosotros, con idéntico efecto curativo, la imagen luminosa, tenue y brillante del superhombre. Y lo mismo que en la tragedia griega, a la que Nietzsche aplica su símil, las imágenes luminosas de lo apolíneo, esto es, las figuras heroicas de la escena helénica, solo eran en el fondo máscaras del dios único Dioniso, así también esta imagen del superhombre, producto del impulso creativo, será también la encarnación de una apariencia divina, un símbolo en sentido artístico. Detrás de este, profundamente abismado y

en «purpúrea tiniebla», descansa el ser dionisíaco mismo, el poder elemental de la vida que esta necesita a fin de poder regenerarse una y otra vez.

Así, podemos observar que en la filosofía de Nietzsche la ética se funde de manera imperceptible con la estética —en una especie de estética religiosa— y que la doctrina del bien es posible mediante la divinidad de lo bello. La sutil frontera sobre la cual debe unirse la apariencia con el ser para conformar el ideal hace al mundo de lo bello y de su fantástica ilusión un «auténtico seno materno de acontecimientos ideales e imaginarios», cuyo mayor impulso lo recibe, precisamente, del hecho de que permanezcan eternamente irrealizables, que el anhelo no pueda conferirles alguna verdad o realidad esenciales. Se trata del mismo estado al que Nietzsche se refiere al afirmar de un artista que debe mucho más «a sus incapacidades que a su abundancia de fuerza. (...) Una enorme ansia de esa visión ha quedado prendida en su alma, y de ella toma su también monstruosa elocuencia de la necesidad y del hambre devoradora» (GA, § 79). Así pues, debemos pensar en el origen ilusorio de lo sobrehumano, en el misterio de la súbita renuncia y negación de sí mismo, en esa idea ascética fundamental de la que procede la ética de Nietzsche como en un *fenómeno estético*, como en una inmersión harto intensiva en el tormento del exceso, de la que brota el anhelo por el opuesto como una *visión* ya contemplada y vivida. «Y de nadie quiero yo tanto la belleza precisamente como de ti, violento», tal es lo que se dice del hombre fuerte, cargado de afectos sobrepoderosos; «ahora bien, justo es al héroe a quien lo *bello* le resulta lo más difícil de todas las cosas. Inalcanzable es lo bello para toda voluntad violenta. (...) Este es, en efecto, el misterio del alma: solo cuando el héroe la ha abandonado se acerca ella, *en sueños*, al

superhéroe» (superhombre).[192] En ese sueño dichoso, murmura: «Una sombra ha llegado hasta mí, ¡la más ligera y más silenciosa de todas las cosas llegó a mí una vez! La belleza del superhombre llegó hasta mí como sombra.»[193] No en vano «¡todo lo divino camina con pies delicados!»[194] «¿Pues qué sería bello entonces si previamente la contradicción no hubiese cobrado conciencia de sí misma, si lo feo no se hubiera dicho antes a sí mismo: "Yo soy feo"?» (GM, II, § 18). En la fealdad de este exceso caótico, hasta el que el hombre debe desencadenar sus fuerzas más salvajes, emite finalmente un juicio condenatorio sobre sí mismo, como contra eso que es feo por naturaleza. «Un *odio* irrumpe aquí: (...) Él odia aquí desde el instinto más profundo de la especie; en ese odio hay temor, cuidado, profundidad, visión de lejanía; se trata del odio más profundo que existe. En virtud de este es *profundo* el arte...» (CI, IX, § 20). El arte es profundo porque, a través de este odio, le enseña al hombre el anhelo ilimitado de lo bello y posibilita el nacimiento de la bella ilusión desde la plenitud desencadenada del verdadero ser; es profundo porque despierta un enorme impulso de idealización y, a través de la visión de la belleza, estimula la voluntad humana de «procrear» a fin de que esta, en el entusiasmo de la pasión, se una a lo que propiamente se le opone. Así, la fuerza desatada terminará por incrementarse hasta alcanzar su máxima profusión para desbordarse en un estado de embriaguez que es la condición para la procreación creativa de lo bello. «Lo esencial en la embriaguez es el sentimiento de la intensifi-

192. Ibídem: ZA II, «De los sublimes», p. 152.
193. Ibídem: ZA II, «En las islas afortunadas», p. 112.
194. KSA, 6: *El caso Wagner*, 1, p. 13.

cación de la fuerza y la plenitud. De este sentimiento hacemos participar a las cosas, se las *obliga* a tomar algo de nosotros, se las violenta... A ese acto se lo denomina *idealización.*» (CI, IX, § 8). «En semejante estado, enriquecemos todas las cosas con nuestra propia plenitud: lo que vemos, lo que queremos, lo vemos henchido, compacto, fuerte, rebosante de energía. El hombre en tal estado transforma las cosas hasta que estas reflejan el poder que emana de él (...) Este *tener que* transformar las cosas hasta alcanzar la perfección es... arte.» (Ibídem, IX, § 9).

Si bien la ética de Nietzsche posee un marcado carácter estetizante, ya que de la transformación en lo perfecto tan solo surge una apariencia, su estética, sí se acerca en cambio con firmeza a lo simbólico-religioso, puesto que nace del impulso de *divinizar* a los hombres y a las cosas, de disolverlos en lo divino para soportarlos. Sobre este proceso psíquico, Nietzsche no solo presentó una teoría, además de las diversas observaciones en aforismos dispersos, sino que también intentó crear la obra fundacional y primera en la que ese sumo acto creador del hombre, la procreación de lo sobrehumano, se consumara por primera vez. Esta obra es su poema *Así habló Zaratustra.* La figura de Zaratustra como una transfiguración del propio Nietzsche, como un reflejo y una metamorfosis de la plenitud de su naturaleza en una luminosa imagen divina, debe representar una analogía perfecta con el sueño nietzscheano del nacimiento de lo sobrehumano a partir de lo humano. Zaratustra es, por así decirlo, el Nietzsche-superhombre, es el «Supernietzsche». En consecuencia, la obra posee un equívoco carácter doble: por una parte, se trata de un poema en el más puro sentido estético y, como tal, puede juzgarse y entenderse desde un punto de vista estético; pero, por otra, quiere ser solo poema en un sentido estrictamente místico, en el senti-

do de un acto creador religioso en el que la máxima exigencia de la ética de Nietzsche halla su realización por primera vez. Esto aclara que el *Zaratustra* siga siendo la obra peor interpretada de todas las de Nietzsche, y más aún cuando suele asumirse como una *popularización* en forma poética de todo aquello que el resto de sus escritos ofrece en forma estrictamente filosófica. Sin embargo, en verdad, de todas sus obras, esta es la que fue concebida con menor intención popular; si alguna vez hubo en Nietzsche una filosofía «esotérica», que no debía ser accesible del todo para nadie, es aquí donde se encuentra, y, en comparación, el resto de sus escritos pertenecería a la parte más exotérica de su doctrina. He aquí por qué la comprensión más profunda del *Zaratustra* acaecerá menos siguiendo por la senda de la filosofía de Nietzsche que siguiendo la de su psicología, acercándose a los ocultos impulsos anímicos del alma que determinan las ideas religiosas y éticas de Nietzsche y que subyacen en el fondo de su mística singular. Entonces se nos mostrará que las teorías de Nietzsche brotan todas del deseo de la propia redención, del anhelo de otorgarle a su interioridad doliente y profundamente inquieta aquel apoyo que el creyente posee en su dios. Este poderoso deseo y esta necesidad acaban por obtener, a la fuerza, la propia satisfacción: se crea al dios o, si no, un ser superior divinizado en el que se proyecta y se transfigura la imagen inversa de la propia imagen. La doble imagen que de esta forma Nietzsche se otorgó a sí mismo, y en la que se contemplaba como un «segundo yo», se encarna en su Zaratustra, camina con él, por así decirlo, sobre sus propios pies. Alguna vez brilla en ciertos párrafos del poema la secreta confesión de que el ser de Zaratustra no posee realidad propia, sino que solo es una criatura poética, y que él mismo es un poeta y un fabulador: «¿Qué te dijo Zaratustra en una ocasión?

¿Que los poetas mentían mucho?... Pero también Zaratustra es un poeta.»[195] Con todo, en la concepción del ideal supremo de Nietzsche se halla implícito que la apariencia tiene derecho a mostrarse como ser y como esencia, es más, que toda verdad suprema consiste en un *efecto aparente*, en el efecto que causa sobre los demás. El ser humano, en la mística transformación de su ser, busca en todo y sobre todo transformarse en una seductora ilusión aparente, modélica y que despierte anhelos, a la que nada superior pueda resistírsele. Para este valdrían las siguientes palabras: «Quien en esencia es maestro, solo toma en serio las cosas que se relacionen con sus discípulos, incluso a sí mismo.» (MM, § 63).

Con ello se ofrece de manera consciente una justificación de la «santa ilusión», y no en vano Nietzsche dirá en varias ocasiones que el problema de la *pia fraus* ha sido el que le ocupó durante más tiempo y con mayor intensidad. También la honestidad, una virtud relativamente tardía del hombre moderno de la verdad, tiene que superarla el gran «intempestivo», que dispone libremente de las virtudes de todas las culturas, y debe hacerlo por voluntad de sus fines, que no toleran una conciencia débil. De manera significativa se halla esto en *La gaya ciencia* (159): «A quien hoy es inflexible, su honestidad le provoca a menudo remordimientos de conciencia; pues la inflexibilidad es la virtud de una época distinta de esta otra de la honestidad.» Pero a Zaratustra, el inteligente jorobado que le escucha y lee sus pensamientos le dice: «¿Por qué Zaratustra habla a sus discípulos de otra manera que a

195. KSA, 4: ZA, «De los poetas», p. 161.

sí mismo?»[196] Pero el propio Zaratustra le responde: «En verdad, yo os aconsejo: ¡alejaos de mí y guardaos de Zaratustra! Y mejor aún: ¡avergonzaos de él! *¡Quizá os engaña!* (...) Vosotros me veneráis, pero ¿qué sucederá cuando algún día vuestra veneración decline? ¡Guardaos de que no os aplaste la estatua!»[197]

Pero cuanto más completamente desaparecieron por esta parte toda realidad y verdad, cuanto con más conciencia pensó el ideal como imagen ilusoria, mayor fue el deseo de Nietzsche de asignarle una verdad *religiosa*, de transformarlo en una *deificación* mística de sí mismo. Y aquí observamos cómo su pensamiento traza un sorprendente círculo a su alrededor: a fin de sustraerse a la autodestrucción de toda moral ascética, resuelve el fenómeno moral en uno estético, en el que la naturaleza fundamental del ser humano permanece inmutable junto a su luminosa figura estética; ahora bien, para dotar a esta figura de un significado positivo, la eleva a la esfera de lo místico y lo religioso, viéndose luego obligado, con objeto de dar relieve a esta clara antítesis, a pintar en lo posible con los tintes más oscuros y dolorosos la realidad del trasfondo natural del hombre. Para que ese ser supremo y liberador fuese creíble, tuvieron que afinarse al máximo los contrastes, tuvo que diferenciárselo al máximo del ser humano natural. Toda transición intermedia habría destruido la ilusión mística y arro-

196. «*Warum redet Zarathustra anders zu seinen Schülern als zu sich selber?*» Tal es la cita de Salomé, mientras que el texto que supuestamente pretende citar (KSA, 4: ZA II, «De la redención», p. 182) presenta un pequeño cambio: «*Warum redet Zarathustra anders zu uns als zu seinen Jüngern?*» («¿Por qué Zaratustra nos habla a nosotros de otra manera que a sus discípulos?»)

197. KSA, 4: ZA I, «De la virtud que regala», p. 101.

jaría al hombre hacia sí mismo; el ser superior sería entonces algo parecido a una mera especie de desarrollo posterior de sí mismo. Por una parte —la humana—, las sombras tienen que ser tan profundas como en la misma medida; por otra parte —la del superhombre—, luminosa ha de ser la luz, que debe incitar a creer que su especie es de otra clase completamente diferente. Así nace la teoría de que para la concepción del superhombre es necesario el ser inhumano, y que solo del exceso de los deseos más salvajes surge el anhelo del propio opuesto. Contra esta forma mística de la creación del dios cabe elevar la misma objeción que Nietzsche ha hecho contra la *creación divina ascético-cristiana*: en esta, la *voluntad* humana quiso «establecer un ideal (...) para, en presencia de aquel, estar bien segura de su absoluta indignidad». Y después: «Todo esto es interesante en sumo grado, pero también de una negra, pesada y enervante tristeza, (...). Aquí hay *enfermedad*, no cabe duda, la más terrible enfermedad que hasta ahora se ha cebado en el hombre: (...) y quien sea aún capaz de oír (...) cómo en esta noche de tormento y demencia ha resonado el grito de *Amor*, el grito del más anhelante arrebato, la redención en el *amor*, ese se dará la vuelta, sobrecogido por un terror imbatible... ¡En el hombre hay tantas cosas horribles!...» (GM, II, § 22).

Esta tendencia hacia lo ascético y místico que, en medio de la lucha precisamente contra lo ascético y lo místico, se revela con fuerza como el rasgo secreto de la filosofía de Nietzsche, muestra con suma claridad el retorno a su primera concepción filosófica del mundo, la de Schopenhauer y Wagner. Y como rechaza por principio toda la mística y toda la ascética tradicional, se abandona también en no menor grado a la influencia que las ciencias experimentales y la teoría positivista habían obrado ya en él; de modo que también aquí aparecen de manera inconfundible las

dos líneas principales de su última filosofía. El significado místico y ascético del fenómeno estético en modo alguno es menor en su sistema que en el de Schopenhauer; en ambos autores coincide con la más profunda experiencia ética y religiosa, y no en vano, a fin de aclarar dicho significado, Nietzsche recurre a pensamientos e imágenes de *El nacimiento de la tragedia*. Pero Schopenhauer comprende la contemplación estética como una penetrante mirada mística en el trasunto metafísico de las cosas, en la esencia de la «cosa en sí», por lo que presupone el apaciguamiento de toda la vida psíquica o, en cierta medida, la suspensión de todo lo terrenal. En Nietzsche, en cambio, donde falta el trasfondo metafísico y donde se trata de *crear* un sustitutivo en medio de la exuberancia de la vida terrena, el presupuesto psíquico es justo el *contrario*: lo bello debe excitar profundamente la voluntad de vivir, debe desencadenar todas las fuerzas, «exaltarlas y animarlas a la procreación», pues no se trata de la revelación metafísica de algo eterno, sino de la creación mística de algo que no está presente; lo «místico» en Nietzsche es, así, algo parecido a una fuerza vital incrementada de manera descomunal y, en consecuencia, hasta lo sobrehumano. Pero así como en Schopenhauer lo ultraterreno es el resultado de la destrucción ascética de lo terrenal, en Nietzsche la mística exuberancia vital solo es posible como una consecuencia del ocaso de todo lo humano, y viene dada por el exceso. Y aquí reside el principal punto de contacto entre ambas concepciones: las dos penetran a través de lo *trágico* en la beatitud de su mística. «El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música»[198] se ha trans-

198. Música, según el sentido en que la entendía Schopenhauer, como el trasunto sonoro de la voluntad de vivir. *(N. de la A.)*

formado en un nacimiento de la tragedia del espíritu de la vida. La vida como «la que *constantemente debe superarse a sí misma*» exige una y otra vez el ocaso como condición fundamental de esas creaciones suyas, que aspiran a ser mayores cada vez. Lo que parece trágico desde la perspectiva de aquello que está destinado a perecer será, en cambio, visto como la dicha de la plenitud de la vida inagotable desde la perspectiva de la existencia misma, o de lo que se identifica con ella, eso que triunfa sobre sí mismo, incrementando la vida hasta el exceso. Esta nueva concepción de lo trágico se muestra de manera característica en la obra *Crepúsculo de los ídolos*, donde Nietzsche discute otra vez su viejo problema de *El nacimiento de la tragedia*: la importancia de los misterios de Dioniso y del sentimiento trágico de los griegos. Originariamente, la orgía dionisíaca era para Nietzsche el medio de descargar las pasiones, gracias a la cual se instauraba la quietud del alma, necesaria para contemplar las imágenes apolíneas; ahora, es el acto creador de la vida misma que requiere de la furia y del dolor para extraer de ellos y dar forma a lo luminoso y lo divino.[199] Originariamente, lo dionisíaco era para él un testimonio de la naturaleza profundamente pesimista —en el sentido de Schopenhauer— de los griegos, ya que el aspecto más íntimo de la vida se revelaba en lo orgiástico como oscuridad, dolor y caos; ahora, lo dionisíaco le parece el instinto helénico sediento de vida, algo que

199. Un pensamiento afín resuena en *La gaya ciencia* (§ 84), cuando Nietzsche ve el efecto del culto orgiástico en que los hombres se aplacan y se liberan de sus pasiones «llevando al extremo el arrebato y el desenfreno de sus pasiones, esto es, actuando como un loco furioso, el vengador ebrio de venganza: todos los cultos orgiásticos quieren descargar de golpe la *ferocia* de una divinidad y convertirla en orgía, para que después se sienta más libre y tranquila». *(N. de la A.)*

solo puede satisfacerse en el exceso, y que también hallaría felicidad en la triunfal e inagotable capacidad de la vida expresada en el dolor, la muerte y el caos: «En los misterios dionisíacos (...) se expresa el *hecho fundamental* del instinto helénico, su "voluntad de vida". ¿*Qué* se garantizaba a sí mismo el heleno con estos misterios? La vida *eterna*, el eterno retorno de la vida; el futuro prometido y consagrado en el pasado; el sí triunfante a la vida, por encima de la muerte y la mutabilidad; (...) En la doctrina de los misterios, el dolor se declara santificado: los "dolores de la parturienta" santifican el dolor como tal (...). Para que exista el goce de crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, *tiene* que existir también eternamente "el dolor de la parturienta"... Todo esto significa la palabra "Dioniso".» (CI, X, § 4). «Que toda belleza incita a la procreación» (IX, § 22) es lo religioso en el arte, pues esta enseña a crear lo perfecto. El arte más grande, esto es, el más religioso, es el trágico, pues en este el artista engendra desde *lo espantoso lo bello.* «*¿Qué comunica el artista trágico de sí mismo?* ¿Acaso lo que muestra no es, precisamente, el estado *sin* miedo ante lo temible y problemático? (...) La valentía y libertad del sentimiento frente a un enemigo poderoso, ante una sublime desdicha, ante un problema que provoca espanto; ese estado *victorioso* es el que el artista elige, el que este glorifica. Frente a la tragedia, lo que hay de guerrero en nuestra alma festeja sus saturnales; quien está acostumbrado al sufrimiento, quien lo busca, el hombre *heroico*, ensalza con la tragedia su existencia; solo a él le ofrece el artista trágico el trago de esa dulcísima crueldad.» (IX, § 24).

«La psicología de lo orgiástico entendido como un desbordante sentimiento de vida y fortaleza, dentro del que incluso el dolor actúa como un estimulante, me dio la clave para el concepto

del *sentimiento* trágico (...). La afirmación de la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad en el *sacrificio* de sus tipos más excelsos, *a eso* es a lo que denominé "dionisíaco", *eso* es lo que yo adiviné como puente que conduce a la psicología del *poeta* trágico. *No* para desembarazarse del espanto y la compasión (...) sino para, más allá del espanto y de la compasión, *ser nosotros mismos* el eterno goce del devenir, ese goce que también incluye en su interior *el placer de destruir...*» (X, § 5).

Esta concepción de lo trágico, y del sentimiento de vida condicionado por aquel, hizo posible que Nietzsche, precisamente en su retorno a la filosofía pesimista de Schopenhauer y a la ascética, concibiese su teoría más vitalista y gozosa: la doctrina del *eterno retorno de todas las cosas*. Del mismo modo que el sistema de Nietzsche, ya fuera en lo filosófico o en lo psicológico, exigía un rasgo fundamental ascético, también exigía su rasgo opuesto, la apoteosis de la vida; pues en ausencia de una creencia metafísica no quedaba otra cosa más que pudiera ser glorificada y divinizada que la vida misma, la que sufre y se halla plagada de dolor. La doctrina del eterno retorno de Nietzsche no ha cobrado nunca el relieve suficiente ni tampoco ha sido apreciada en lo que se merece, y ello a pesar de que, en cierta medida, constituye tanto el fundamento como la coronación de su edificio conceptual, además de ser la idea de la que partió en la concepción de su filosofía del futuro, así como aquella con que la concluye. Si solo aquí halla su lugar, se debe a que únicamente será comprensible en relación con el conjunto, y porque, de hecho, la lógica, la ética y la estética de Nietzsche deben considerarse cimientos de la doctrina del eterno retorno. La idea de un posible retorno de todas las cosas en un círculo eterno del ser la había expresado ya

Nietzsche como un presentimiento en *La gaya ciencia*, en el penúltimo aforismo del libro, «La carga más pesada»: «Si un día o una noche, en tu profunda soledad, se te acercase un demonio y te dijera: "¡Esta vida, tal como ahora la vives y tal como la has vivido, tendrás que vivirla otra vez e incontables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que todo dolor y todo placer y todo pensamiento y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tiene que volver a repetirse para ti, y en la misma sucesión y el mismo orden; y también esa araña y ese claro de luna entre los árboles, y de la misma manera este instante y yo mismo. Se le dará la vuelta otra vez al eterno reloj de arena de la existencia, y a ti con él, partícula de polvo!" ¿Acaso no te postrarías y con rechinar de dientes no maldecirías al demonio que así hablase? O quizá has vivido alguna vez un instante gigantesco en el que pudieras contestarle: "¡Eres un dios y jamás oí algo tan divino!" Si aquel pensamiento llegase a apoderarse de ti, tal como tú eres, te transformaría y tal vez llegase a aplastarte; la pregunta definitiva: "¿Quieres esto otra vez e incontables veces?" sería para ti la carga más pesada que tuvieran que soportar tus manos. ¿Cómo tendrías entonces que ser de bueno para ti mismo y para la vida, a fin de *no aspirar a nada más* que a esta confirmación y victoria, última y eterna?»

El pensamiento fundamental aparece aquí con claridad, casi con mayor claridad y más directamente de lo que en ninguna otra parte lo hará después, puesto que Nietzsche no soportaba callar del todo sobre aquello que colmaba y excitaba su espíritu. Sin embargo, todavía lo inquietaba tanto hablar de ese nuevo conocimiento que, a fin de que pasase desapercibida, insertó su concepción del eterno retorno como si se tratase de una idea sin importancia entre las demás ocurrencias, de modo que quien la

lea no advierta su correspondencia con la solemne consideración final, *Incipit tragoedia*, «tan en secreto que a todo el mundo pase inadvertida, ¡que a todo el mundo *pasemos* inadvertidos!» (AU, Prólogo, § 5). Así pues, ahí se halla, en medio de los demás pensamientos, precisamente como el más velado de todos los velados; y el espíritu de Nietzsche, tan rico en secretos y tan feliz en ellos, halló su diversión, a pesar de la profunda inquietud de su alma, con esa refinada broma de carnaval que consiste en esconder mejor una cosa mostrándola desnuda y abiertamente.

De hecho, ya en épocas pasadas, llevó consigo ese pensamiento como una fatalidad ineludible que pretendía «cambiarlo y triturarlo»; luchaba por obtener el coraje necesario para confesárselo a sí mismo y a los demás hombres, en toda su trascendencia, como una verdad irrefutable. Inolvidables son para mí las horas en las que me lo confió, primero como un secreto, como algo cuya demostración y comprobación lo embargaba de un indecible pavor: solo hablaba de ello con voz queda y mostrando todos los signos del más profundo espanto. Y, de hecho, él sufría tanto en la vida que la certeza del eterno retorno de esa misma vida tenía que parecerle algo sumamente cruel. La quintaesencia de la doctrina del eterno retorno, la brillante apoteosis de la vida que Nietzsche estableció más tarde, conforma una antítesis tan profunda con su propia manera atormentada de sentir la vida que nos provoca la misma impresión que una máscara siniestra.

Convertirse en el heraldo de una doctrina que solo es soportable en la medida en que el amor a la vida sobrepasa todo lo demás, que solo podrá producir un efecto de exaltación allí donde el pensamiento humano se alza hasta la deificación de la vida, tuvo que constituir, en verdad, una enorme contradicción respecto a sus más íntimos sentimientos, una contradicción que final-

mente lo aniquiló. Todo lo que Nietzsche pensó, sintió y vivió desde el nacimiento de su idea del eterno retorno proviene de esta escisión de su interioridad, oscila entre ese «maldecir con rechinar de dientes al demonio de la vida eterna» y la espera de ese «instante gigantesco» que concede la fuerza para pronunciar estas palabras: «¡Eres un dios y jamás oí algo tan divino!»

Cuanto más alto se elevó como filósofo en la máxima exaltación de la glorificación de la vida, más profundamente sufrió, como hombre, a causa de su propia doctrina vitalista. Esta lucha psíquica, la verdadera fuente de toda su filosofía postrera, que sus libros y sus palabras solo dejan entrever de manera harto incompleta, acaso resuene del modo más conmovedor en la música que Nietzsche compuso para mi *Himno a la vida*[200] en el verano de 1882. En medio del trabajo en esa composición, lo interrumpió uno de los ataques de su enfermedad, y una y otra vez el «dios» se le metamorfoseó en «demonio», el entusiasmo por la vida en la tortura de vivir. «En cama. Terrible ataque. Desprecio la vida.»[201] Así rezaba uno de los billetes que me envió mientras se hallaba encadenado a su lecho. Y el mismo estado de ánimo se desprende de una carta que escribió justo al terminar aquella composición:

«Mi querida Lou:[202]

»Todo lo que usted me anuncia me hace mucho bien. Por lo demás, ¡*estoy necesitado* de algo que me haga bien!

200. Se trata del poema *Oración a la vida*. Véase la nota 3.

201. El billete está fechado en Tautenburg, el 25 de agosto de 1882. Véase KGB, III, I, p. 245.

202. Véase KGB, III, I, p. 251.

»Mi crítico de arte veneciano[203] me ha escrito una carta sobre mi música para el poema de usted; se la adjunto, pues le dará que pensar. Sigo necesitando aún una enorme resolución para poder *aceptar* la vida. Tengo demasiadas cosas por delante de mí, sobre mí, detrás de mí...

»¡Adelante!... y ¡arriba!»

En aquella época, como ya he dicho, la idea del eterno retorno no era para Nietzsche aún una convicción, sino tan solo un temor. Tenía la intención de anunciarla dependiendo de si era posible, y en tal caso de hasta qué punto lo era, fundamentarla de manera científica. Intercambiamos un puñado de cartas sobre este asunto, y de las afirmaciones de Nietzsche surgía siempre la errónea opinión de que existía la posibilidad de obtener una sólida base científica para su doctrina apoyándose en estudios físicos y en la teoría de los átomos. Entonces era la época en que decidió consagrarse durante diez años al estudio exclusivo de las ciencias naturales, en la Universidad de Viena o París. Solo después de años de absoluto silencio, y en caso de que se hubiese producido el temido éxito, quería luego aparecer entre los hombres como el maestro del eterno retorno.

Todo resultó de otro modo bien distinto, como sabemos.

203. Con la expresión «mi crítico de arte veneciano», Nietzsche se refiere a su amigo Heinrich Köselitz (1854-1918), conocido por el apodo de Peter Gast (Pedro el huésped), que le puso él mismo. Estudió música en Leipzig (1872-1874) y, como wagneriano, le entusiasmó tanto *El nacimiento de la tragedia* que, en 1875, se trasladó a Basilea para oír las lecciones de Nietzsche y conocerlo. Peter Gast ayudó mucho a Nietzsche copiando o corrigiendo sus escritos, y una viva amistad lo mantuvo unido al filósofo hasta el derrumbamiento final de este último. Después, ejerció también de recopilador y editor de sus fragmentos y cartas.

Razones internas y externas impidieron que Nietzsche realizase el trabajo que había planeado y lo empujaron de nuevo hacia el sur y de vuelta a la soledad. Con todo, el decenio de silencio se convirtió en el más elocuente y fructífero de su vida. Apenas un estudio superficial le mostró enseguida que la fundamentación científica de la teoría del eterno retorno sustentada en la teoría atomista no era susceptible de desarrollarse; así pues, no se confirmó su temor de que pudiera tenerse por verdadera la validez de aquel pensamiento fatal de manera irrefutable; por ello, Nietzsche se sintió liberado de la tarea de proclamarlo al mundo, de aquel destino esperado con horror. Ahora bien, en esto, sucedió algo extraño. Lejos de sentirse liberado con la convicción recién adquirida, Nietzsche se comportó justo al revés; desde el momento en que la temida fatalidad parecía alejarse de él, la tomó sobre sí con decisión y llevó su doctrina entre los hombres; en el instante en que su medrosa conjetura se reveló indemostrable e insostenible, como por arte de magia adquirió en él la solidez de una convicción irrefutable. Lo que debía ser una verdad demostrada por la ciencia asumió el carácter de una revelación mística; de ahí en adelante, Nietzsche asignó a su filosofía, como fundamento definitivo, en vez de una base científica, la inspiración personal, su inspiración personal.

¿Qué fue lo que, a pesar del repugnante horror, por una parte, y la ausencia de pruebas, por otra, influyó en él para que cambiase de opinión? Solo la solución de este enigma nos proporcionará una mirada en la oculta vida espiritual de Nietzsche, en la causa originaria de sus teorías. Una *nueva y profunda significación de las cosas*, un nuevo buscar y preguntar acerca de los últimos y más elevados problemas; todo esto que Nietzsche conocía como metafísico, pero que como empírico había echado de

menos dolorosamente, fue lo que le precipitó en la mística de su doctrina del eterno retorno. Aunque esta doctrina se hallase ligada para él a nuevos tormentos del alma, incluso aunque lo aniquilase, prefería cargar con el sufrimiento de vivir antes que ofuscarse insistiendo en la carencia de divinidad o de espiritualidad de la vida. Aparte de este sufrimiento, a todos los demás podía sobreponerse; y es que no solo los soportaba, sino que además sabía excitar y espolear su espíritu con ellos, pues le enseñaban a indagar y a buscar sin cesar un *sentido*, el misterio más profundo de la existencia. «Si uno tiene su *por qué* de la vida, se aviene con casi todo *cómo*», dice Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos* (I, § 12). Pero su «por qué», en cuanto anhelo fundamental de su vida, exigía una respuesta sustancial y no soportaba ninguna limitación autoimpuesta.

De modo que tampoco aquí el filósofo que había en él deseaba salvarse del tormento de una doctrina que temía, sino solamente que ella lo fecundase, convertirse en sabio y en adivino; y lo anhelaba con tal pasión que incluso con el fracaso de la demostración científica, aquel fundamento íntimo poseía el poder suficiente como para elevar una suposición vacilante a una convicción entusiasta.

En realidad, lo que constituye propiamente el perfil teórico del pensamiento del eterno retorno nunca se trazó con rasgos claros; se mantuvo pálido y difuso, retrocediendo por completo tras las conclusiones prácticas, tras las consecuencias éticas y religiosas que Nietzsche deriva aparentemente de aquel; aunque, en el fondo, estas contienen sus presupuestos.

En una de sus primeras obras, en la segunda «Consideración intempestiva» (*Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*), Nietzsche se refiere una vez, de paso, a la filosofía del retor-

no de los pitagóricos como medio adecuado para asignar un significado imperecedero «a cada *factum* en su singularidad y propiedad características, justamente formadas»,[204] pero a continuación añade que tal doctrina no podrá aspirar a ocupar un espacio en nuestro pensamiento, al menos hasta que la astronomía se haya convertido otra vez en astrología. Ciertamente, años después, las dificultades teóricas de una moderna resurrección de esa vieja idea no le parecieron menores que en la época de su fe en la metafísica de Schopenhauer. Pero precisamente esta metafísica le aclaraba entonces las cosas de la vida de manera sublime, con lo que hacía superflua toda sofisticación mística. El ser eterno detrás de ese inmenso proceso del devenir del mundo fenoménico, que se objetiva en cada fase de su conformación y que, en cierta medida, brilla a través de cada una de ellas como su mayor sentido, no se plegaba al deseo de adscribir a todo este proceso un significado que superase lo efímero mediante su eterna repetición en el ciclo del ser. Solo más tarde, cuando Nietzsche desistió de una interpretación metafísica del mundo e instintivamente exigía un sustitutivo de aquella, volvió a asaltarlo aquel pensamiento. En apariencia, este no debilitó el pesimismo de la concepción positivista de la vida e incluso lo agudizó; pues el sinsentido de un devenir que se desarrolla en línea recta hasta el infinito parece menos deprimente merced a sus incontables posibilidades de futuro que una incesante repetición de lo que en sí mismo carece de sentido. Pero, de forma característica, surgirá de aquí la nueva filosofía de la redención de Nietzsche. Precisamente, mediante la agudización de lo deprimente

204. Véase KSA, I, p. 261.

y desconsolador que reside en ese modo lúcido y frío de contemplar la vida, por medio de la dura coacción de tener que retornar una y otra vez a una vida de este género, el espíritu humano deberá sentirse espoleado hacia su acto supremo: deberá, arreado por el látigo del hastío y el espanto —por decirlo así—, con poderosa voluntad, otorgar un sentido a la vida carente de él, un propósito al devenir contingente de la totalidad, a fin de crear desde este los valores vitales que, de hecho, no se hallan disponibles.

Así pues, podemos afirmar que Nietzsche, en vez de apartarse del pesimismo de su «libertad de espíritu» para retornar a la metafísica consoladora, incrementó al máximo ese pesimismo; pero, también, que lo hizo solo para utilizar el hastío y el sufrimiento extremos de la vida como un *trampolín* desde el que lanzarse a las profundidades de su mística.

Es evidente que el pensamiento del eterno retorno parece especialmente adecuado para procurar un efecto semejante, puesto que se refiere a la vida real de cada uno de los seres humanos singulares y no solo se dirige al pensamiento filosófico, sino más bien a la voluntad creadora. Plantarse con el pensamiento frente a la totalidad de la vida, como un todo carente de sentido y contingente, es algo distinto a tener que repetir la propia vida individual absurdamente una y otra vez, sin poder liberarse jamás de ella; con ello, la pura contemplación abstracta adquiere una dirección hacia lo personal, y la teoría filosófica penetra en la carne viva y sensible como un doloroso aguijón que debe incitar a la creación a cualquier precio de una nueva esperanza, de un nuevo sentido y un nuevo propósito de la vida.

En relación con este optimismo, la filosofía postrera de Nietzsche es justo la imagen inversa de su primera concepción filosófica, la metafísica de Schopenhauer con su entronización del

ideal budista de la vida ascética, la negación de la voluntad y el rechazo a la vida. La vieja doctrina hindú que postulaba un eterno volver a nacer en la transmigración de las almas, como la maldición que cae sobre todo aquel que no llega a la negación de sí mismo, es invertida por Nietzsche. La meta de la suprema aspiración ética no es la *liberación* del opresivo volver a nacer, sino la feliz *conversión a este*; no es el *nirvana*, sino el *sansâra*, el nombre para el más grande ideal. Esta conversión del pesimismo en optimismo es la verdadera diferencia entre el pensamiento de la primera época de Nietzsche y el de su última época, y representa una heroica victoria de la superación de sí mismo en la evolución de este doliente solitario. Pero, desde un punto de vista filosófico, había sido ya preparada por el período positivista e intermedio de Nietzsche, en el que, ciertamente, consideraba la existencia desde una perspectiva pesimista, pero a la vez se circunscribía también a la realidad de la vida, prescindiendo de todas sus interpretaciones metafísicas secundarias. Pues su optimismo deriva, en cuanto doctrina filosófica de la vida, de la acentuación y la eternidad del hecho vital mismo como principio supremo; a través del poderoso *acento*, extremado hasta el misticismo, que Nietzsche le otorga a la vida, termina por deificarla. Atrapados de modo inexorable en el tejido del ciclo de la vida, unidos a él eternamente, debemos aprender a decir «sí» a todas sus formas, para poderlas soportar; solo mediante la fuerza y la jovialidad de semejante «sí» nos reconciliamos con la vida al identificarnos con ella. Entonces nos sentimos como una parte creativa de su ser, e incluso como este ser mismo por entero, en su potencia insaciable y su desbordante plenitud. *El amor sin reserva por la vida, con fundamento en la potencia vital*, es, pues, la única ley moral sagrada del nuevo legislador; *la exaltación de la vida, desencadenada*

hasta la ebriedad, ocupa el lugar de la *elevación religiosa* y hasta el de un culto divino.

Sobre esta transformación del pesimismo en optimismo y sobre el nuevo ideal de la afirmación del mundo, Nietzsche se expresa en *Más allá del bien y del mal* (§ 56) en estos términos: «Quien, como yo, con cierto afán enigmático, se ha esforzado durante largo tiempo por pensar a fondo el pesimismo y liberarlo de la estrechez y simpleza, mitad cristiana, mitad alemana, con que ha terminado presentándose en este siglo, esto es, en la forma de la filosofía de Schopenhauer; quien realmente alguna vez (...) haya escrutado el interior y la profundidad de esta manera de pensar, que es la más negativa de cuantas existen, (...) quizá este, precisamente por ello, sin que él lo quisiera de modo específico, haya abierto los ojos para ver el ideal opuesto: para el ideal del hombre soberbio en extremo, el más vivo y el mayor afirmador del mundo, el cual no solo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que fue y es, sino que quiere volver a tenerlo *tal como fue y es* por toda la eternidad, clamando *insaciable da capo!* no solo a sí mismo sino a la obra entera y a todo el espectáculo, y no únicamente a un espectáculo, sino, en el fondo, a aquel que tiene necesidad de tal espectáculo y lo hace necesario; porque una y otra vez tiene necesidad de sí mismo, y lo hace necesario... ¿Cómo? ¿Y esto no sería *circulus vitiosus deus*?»

En estas palabras no solo se revela en qué gran medida para Nietzsche el optimismo surge de la agudización y exageración del pesimismo, sino también en qué medida le es intrínseco a su nueva filosofía un carácter de exaltación religiosa.

El hombre se siente, por una parte, abierto místicamente a la totalidad del mundo, a la totalidad de la vida, de modo que su propio ocaso y su propia tragedia vital no se hallan ya presentes para

él; y, por otra parte, personaliza y espiritualiza la totalidad de la vida, en sí contingente y carente de sentido, elevándola hasta la divinidad. «Mundo», «dios» y «yo» se funden en un concepto unitario del cual ahora, como de cualquier tipo de metafísica, ética o religión, cada individuo particular podrá derivar una norma del obrar y una suprema veneración. Pero el trasfondo de toda esta representación lo conforma el pensamiento de que la totalidad del mundo es meramente una ficción del hombre que lo crea y que, en su divinidad, esto es, en su unidad esencial con la plenitud de la vida, lo sabe dependiente de sí y de la propia voluntad creadora y acuñadora de valores. De esta manera se aclaran las misteriosas palabras de *Más allá del bien y del mal* (§ 150): «En torno al héroe todo se vuelve tragedia» (es decir, que el ser humano como tal es, precisamente, llegado el punto de su mayor desarrollo, el que declina y se inmola); «En torno al semidiós, drama satírico» (en su entrega incondicional a la totalidad de la vida, el hombre se ríe, como un superior, de su propio destino); «Y en torno a Dios, ¿cómo? ¿Quizá un mundo?» (mediante la plena identificación del hombre con la vida no solo será él mismo reconciliado y aceptado en la totalidad, sino que esta también entrará absolutamente en aquel de modo que se transforme en un dios que extrae de sí el mundo e incesantemente expresa su ser en su creación).

Y aquí topamos de nuevo con el pensamiento fundamental de la filosofía de Nietzsche, aquel que permitió nacer tanto a la doctrina del eterno retorno como a todas las demás: la enorme deificación del filósofo-creador. En este descansan el principio y el fin de esta filosofía, y podemos afirmar que también el rasgo más abstracto del sistema es un intento de esbozar sus poderosos trazos sobrehumanos. Hemos visto que, tanto en el seno de la lógica como en el de la ética, el filósofo-creador fue elevado a la

figura de una encarnación suprema de la totalidad de la vida, considerado el super-genio que porta consigo todo lo demás. Vimos también cómo en la estética de Nietzsche se afiló su significado hasta convertirlo en miembro de una especie mística y religiosa que lo diferencia de lo meramente humano y, en cuanto entidad divina, comprende en sí todo el ser del hombre. Pero solo en virtud de la doctrina del eterno retorno crece todo esto hasta alcanzar la proporción de una única figura gigantesca, pues únicamente la circunstancia de que el curso del mundo no sea *infinito* sino que *se repita sin cesar* dentro de sus límites hace posible la construcción de un ser superior en cuyo interior el curso entero del mundo descansa y concluye. Solo gracias a un ser de esta especie, el curso del mundo adquiere definitivamente un sentido y un propósito, así como la *dirección* hacia la creación liberadora del superhombre: solo así será este algo más que una hipótesis, terminará siendo un *hecho*. He aquí también, pues, cómo Nietzsche no presenta la más fundamental y a la vez más mística de todas sus doctrinas, por así decirlo, en su propio nombre, sino en el de su Zaratustra; no son ni el pensador ni el hombre quienes deben impartirla, sino aquel a quien se le ha otorgado el poder de transformarla en una redención jubilosa.[205] Por ello, si alguna vez en

205. Como complemento a estas ideas léase la descripción del pensamiento del eterno retorno en *Así habló Zaratustra,* III, «De la visión y el enigma», § 2.

«¡Mira ese portón! (...) tiene dos caras. Aquí convergen dos caminos: nadie los ha recorrido aún hasta el final.

»Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante es otra eternidad.

»Se contraponen estos caminos: chocan directos con la cabeza: también aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito encima: "Instante".

sus aforismos Nietzsche roza la idea del eterno retorno, enmudece con un gesto de temor y respeto:

«Pero ¿qué estoy diciendo? ¡Basta! ¡Basta! Llegado a este punto, solo una cosa me conviene, callar, o atentaría contra lo que

»Pero si alguien recorriese uno de ellos, más y más lejos cada vez, ¿creerías que estos caminos se contradicen eternamente? (...)

»Todas las cosas que pueden *correr*, ¿acaso no habrán tenido que recorrer ya alguna vez esa calle? ¿Acaso cada una de la cosas que pueden *ocurrir* no habrá tenido que ocurrir, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez?

»Y si todo ha existido ya, ¿qué piensas tú de este instante? ¿Acaso este portón no tendrá también que haber existido ya?

»¿Y no están anudadas todas las cosas entre sí de manera que este instante arrastre hacia él todas las cosas futuras? ¿*Por lo tanto*... incluso a sí mismo?

»Pues todas las cosas que puedan *correr* por esa larga calle hacia adelante, ¡otra vez *tendrán* que volver a *recorrerla* de nuevo!

»Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y ese mismo claro de luna, y yo y tú charlando quedo bajo este portón, ¿no tendríamos todos que haber estado ya aquí?

»Y venir otra vez, y correr otra vez por aquella otra calle, hacia adelante, delante de nosotros, por esa larga y horrenda calle... ¿Acaso no debemos retornar eternamente?

»De este modo hablé, con voz cada vez más queda: pues tuve miedo de mis propios pensamientos y de sus trasfondos (...)»

Aquí se añade el relato del perro que aúlla pidiendo socorro para un hombre. Al hombre, un joven pastor, se le había deslizado una serpiente hasta su garganta y se aferraba a ella mordiéndole.

«Mi mano tiró y tiró de la serpiente: ¡en vano! No conseguí arrancarla de la garganta. Entonces se me escapó un grito: "¡Muerde! ¡Muerde!" ¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde! Tal fue el grito que se me escapó, mi horror, mi odio, mi asco, todas mis cosas buenas y malas gritaron en mí con un solo grito. (...)

»Y el pastor mordió, tal como le aconsejó mi grito; ¡mordió con un buen mordisco! Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente: y se puso en pie de un salto.

»No más pastor, no más hombre, ¡un transfigurado era quien *reía*! ¡Nunca antes en la tierra había reído ningún hombre como él rió!

únicamente le está permitido a otro más joven, a uno más "futuro", a uno más fuerte que yo... lo que solo le está permitido a *Zaratustra*, a *Zaratustra el ateo...*» (GM, II, § 25).

Y la importancia anímica de la figura de Zaratustra para el propio ser de Nietzsche terminará por aclararse también aquí, donde aquella aparece como la portadora de la doctrina del eterno retorno. Nietzsche creyó contenerla en su interior como si de un ser místico se tratara, pero separada de su forma de existencia humana y natural en cuanto individuo concreto. Con respecto a su ser temporal y contingente, condicionado de manera física y espiritual por las circunstancias y los avatares de su vida transitoria, Nietzsche se consideraba a sí mismo un «decadente», similar a los demás hombres, cuyo único mérito es hallarse condenados a desaparecer. Pero, por otra parte, se tenía a sí mismo por un médium, dispuesto de manera necesaria para la enfermedad, a través del cual la eternidad de todas las épocas tomaría consciencia de sí misma y de su sentido; se tenía también por el genio de la humanidad pro-

»Oh, hermanos míos, oí una risa que no era risa de hombre... y ahora me devora una sed, un anhelo que nunca se aplaca.»

La serpiente del eterno retorno que rueda en círculos es de lo que Zaratustra libera al hombre al cortarle a aquella la cabeza: suprimiendo lo que en ella hay de absurdo y cruel y transformando al hombre en señor, en un transformado, en un iluminado, en un superhombre que ríe.

«¡Resolvedme, pues, el enigma que yo contemplé entonces, interpretadme la visión del más solitario!

»Pues fue una visión y una previsión: *¿qué* vi yo entonces en símbolo? Y *quién* es el que aún tiene que llegar?»

Véase también: ZA III, «El convaleciente». «¡Cómo aquel monstruo se deslizó hasta mi garganta y me ahogaba! Pero yo le mordí la cabeza hasta arrancársela y la escupí lejos de mí.» *(N. de la A.)*

piamente dicho y hecho carne, en cuyo seno el pasado resuelve para el presente el misterio de todo futuro. Creía encarnar en sí mismo lo que había descrito como el significado supremo de la forma de decadencia humana: se sentía enfermo de dolores de parto, propios de un ser sobrehumano, se sentía como un ser que declina y se quiebra en favor de una nueva creación superior que redimirá el mundo: «Para ser el hijo que nacerá, el creador debe ser también la parturienta y el dolor de la parturienta.»[206]

Zaratustra es, pues, tanto el hijo como, al mismo tiempo, el dios de Nietzsche; tanto el acto o la creación artística de un único individuo como la unión de este individuo con toda la línea de la evolución humana, con el *sentido de la humanidad* propiamente dicho. Es «criatura y creador», es «el más fuerte, el más futuro», aquel que eclipsa a la figura doliente del Nietzsche humano; es el «Supernietzsche». Por eso, tampoco se expresa a través de él lo que fuera vivido y comprendido por un único individuo, sino la conciencia de la Humanidad misma desde sus más lejanos orígenes; de ahí sus palabras: «Yo no pertenezco a esos a los que es lícito preguntarles por su por qué. ¿Acaso mi experiencia vital es de ayer? Hace ya mucho tiempo que viví las razones de mis opiniones. ¿No tendría yo que ser un tonel de memoria si también quisiera tener conmigo mis razones?»[207]

Surge así un fascinante juego intelectual en el que Nietzsche y su Zaratustra parecen confundirse sin cesar uno con otro, para disociarse de nuevo cada vez. Esto quedará muy claro para quien sepa en cuántos pequeños rasgos personales se ha introducido

206. KSA, 4: ZA II, «En las islas afortunadas», p. 111.
207. Ibídem: ZA II, «De los poetas», p. 163.

secretamente a sí mismo Nietzsche en su Zaratustra, y qué éxtasis visionario llegaba a alcanzar en él todo este misterio. Ello aclarará también la inaudita conciencia con la que habla de su libro, que en cierta ocasión lo condujo a expresarse de este modo: «Un libro tan profundo, tan extraño, que comprender seis frases de él, esto es, haberlas *vivido*, ¡eleva a los mortales a un nivel superior!»[208]

Si su poema *Zaratustra* fue para Nietzsche la obra mediante la cual de un hombre nació un superhombre, bien pudo haber pensado en cierta medida que su obra capital inédita y cuya primera parte es la única que está terminada, *La voluntad de poder*,[209]

208. Las palabras citadas por L. A. Salomé provienen de *Ecce homo*, cuya primera edición no apareció hasta 1908, preparado por Raoul Richter. Anteriormente, Peter Gast había citado párrafos del manuscrito de Nietzsche en diversos prólogos a las obras del amigo. Según Thomas Pfeiffer, es probable que L. A. Salomé tomase la cita de alguna de estas ediciones. El texto literal que aparece en la edición definitiva de *Ecce homo* («Por qué escribo tan buenos libros», 1) es el siguiente: «Cuando una vez el doctor Heinrich von Stein se quejó honestamente de no entender una palabra de mi *Zaratustra*, le dije que me parecía lo normal: haber comprendido seis frases de él, esto es, haberlas *vivido*, eleva a los mortales a un nivel superior que los hombres "modernos" podrían alcanzar. ¿Cómo *podría* yo, con mi sentimiento de distancia, querer que me leyeran los "modernos" que conozco? Mi triunfo consiste justamente en el contrario al de Schopenhauer; yo digo: *non legor, non legar.*»

209. *La voluntad de poder* o *El intento de una transvaloración de todos los valores* fue el proyecto que Nietzsche nunca terminó. En 1906, la hermana del filósofo y Peter Gast publicaron bajo este título un volumen que contenía escritos inéditos de Nietzsche pertenecientes a los años 1883 y 1888. En 1911 volvieron a editarlo añadiendo más fragmentos inéditos. La edición, sin embargo, está hoy completamente desprestigiada al haberse publicado la totalidad de los escritos inéditos del legado de Nietzsche por estricto orden cronológico y sin las manipulaciones a que Elisabeth Nietzsche sometió a algunos de los fragmentos. Con todo, hasta bien entrado el siglo XX, se consideró *La voluntad de poder* una obra completa de Nietzsche y acaso la más importante de su último período filosófico.

fue creada por la figura de Zaratustra; esto es, creada por un ser eterno y libre, el único que puede lograr una «transvaloración de todos los valores» porque está más allá de todo tiempo y de toda clase de influencia, ya que es lo independiente por antonomasia que comprende y abraza en sí todas las cosas. Solo así podrá entenderse la afirmación de Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos* (IX, § 51): «He dado a la Humanidad el libro más profundo de cuantos posee, mi *Zaratustra*: *dentro de poco le daré el más independiente.*» En el primer caso, lo sobrehumano se habría alzado desde los abismos de la humanidad de Nietzsche; en el segundo, se cerniría ya, creador y libre, por encima de aquella.

Si bien la figura de Zaratustra está concebida de manera harto mística y misteriosa, incluso en el sentido de su significado para el mundo, tanto más rigurosa es, en cambio, la lógica con que se adhiere en su figura a las argumentaciones de Nietzsche sobre la esencia del genio, la libertad de la voluntad y lo atávico como condicionantes del futuro. El examen de estas teorías ha demostrado que todas aspiran a la posibilidad de concebir un ser superior; y es interesante observar cómo ya bien temprano surgieron en Nietzsche pensamientos que, más tarde, después de haber atravesado su primer período filosófico y haberlos elaborado con mayor profundidad bajo el influjo de su concepción positivista del mundo, despiertan de nuevo a la vida en su última fase filosófica. El genio de la ética y la estética, según Schopenhauer, contenía ya el sentido y el fundamento esencial de la totalidad del mundo y la Humanidad, y lo realiza en cada uno de estos genios cada vez con idéntico valor; pero sentido y fundamento significan para aquel el ser supremo que todo lo ilumina, la «cosa en sí» metafísica, enteramente desligada de la historia real de la evolución del mundo y de la humanidad. Ahora bien, Nietzsche, en cambio, que

prescinde de estas ideas metafísicas, necesita la aparición del genio en un ser superior único y aislado que incluye una gran cantidad de seres similares y que comprende en sí las manifestaciones efectivas del mundo y de la Humanidad. En *Humano, demasiado humano* (II, § 185), a propósito del pensamiento de Schopenhauer, pero modificado en sentido positivista, Nietzsche afirma: «Si la genialidad, según la observación de Schopenhauer, consiste en el recuerdo coherente y vivificado de lo que uno mismo experimentó, entonces en la aspiración hacia el conocimiento de todo el devenir histórico (...) habrá que reconocer una aspiración hacia la genialidad de la humanidad en su conjunto. La historia pensada hasta el final sería algo parecido a una conciencia de sí cósmica.» Añádanse a ello las siguientes afirmaciones de *La gaya ciencia*, el aforismo 34: «*Historia abscondita*. Todo gran hombre posee una fuerza retroactiva: merced a su voluntad, toda la historia vuelve a ponerse otra vez en la balanza y mil secretos del pasado se deslizan desde sus escondrijos hacia afuera para que les dé *su* sol.» También el aforismo 337: «Quien sabe sentir la historia humana como *su propia historia*, siente, en una enorme generalización, todo ese pesar del enfermo que piensa en la salud, del anciano que piensa en el sueño de la juventud, del enamorado al que se le roba la amada, del mártir al que se le hunde su ideal, del héroe en el ocaso de esa batalla que nada ha decidido y que, en cambio, le produjo heridas y la pérdida del amigo; soportar esta enorme suma de males de toda especie, poder soportarla y, a pesar de ello, seguir siendo el héroe que al romper el alba de un segundo día de batalla saluda a la aurora y a su fortuna como el hombre que tiene un horizonte de milenios ante sí y tras de sí, como el heredero de toda nobleza, de todo espíritu pretérito, y el heredero forzoso del más noble de todos los viejos nobles y, al mismo tiempo, el primogénito de una

nueva nobleza como la que ninguna época ha visto ni soñado nunca: asumir todo esto en la propia alma, lo más viejo, lo más nuevo, pérdidas, esperanzas, conquistas, victorias del género humano; tener todo esto comprimido finalmente en una sola alma y en un solo sentimiento, debería procurar una felicidad hasta ahora nunca conocida por el hombre: la felicidad de un dios pleno de fuerza y amor, pleno de lágrimas y de risas, una felicidad que, semejante al sol del crepúsculo, sin cesar regale y vierta en el mar parte de su riqueza inagotable, y que, como él, solo se sienta la más rica cuando también el más pobre de los pescadores reme con remos de oro. Este sentimiento divino se llamaría entonces ¡Humanidad!»

Pero la genialidad humana, según Nietzsche, se desata cada vez en menor grado mediante el conocimiento o la comprensión de los acontecimientos históricos, pues la riqueza de lo acontecido está ya contenida en el interior del hombre y puede ser evocada y extraída a la conciencia por medio de una profunda inmersión en el interior de uno mismo. Ya en *Humano, demasiado humano* (I, § 14) se refiere a esa propiedad de los afectos, capaz de despertar en nosotros de manera retroactiva lo adormecido y que pertenece a estados pasados: «Todos los estados de ánimo *más fuertes* comportan una resonancia de sensaciones y humores afines, revolucionan, por así decirlo, la memoria.» Pero esto no solo es válido en lo que se refiere al pasado individual con sus afectos, sino de modo simultáneo también para pensamientos y sensaciones depositadas a lo largo del curso de la evolución de la Humanidad; y es que el individuo es un producto de esta última y contiene sus diferentes estadios aún de forma perdurable en su interior. A esto mismo se refiere el aforismo 54 de *La gaya ciencia* titulado «La conciencia de la apariencia»: «¡Qué maravilloso y nuevo, y, a la vez, qué terrible e irónico me siento al situarme con mi conocimiento

frente a la existencia entera! He *descubierto* para mí que los viejos géneros humano y animal, e incluso la prehistoria y el pasado enteros de todo ser sensible continúan creando, amando, odiando, infiriendo en mí... Yo he despertado de repente en mitad de ese sueño, pero solo he despertado la conciencia de que, efectivamente, es un sueño y de que *tengo* que seguir soñando para no hundirme, a semejanza del sonámbulo que debe seguir soñando para no desplomarse. ¿Qué es ahora para mí "apariencia"? En verdad, no es lo contrapuesto a algún ser, pues ¿qué puedo decir yo de cualquier ser aparte de los predicados de su apariencia? En verdad, ¡tampoco es una máscara que se pudiera poner y probablemente también quitar a un desconocido! La apariencia es, a mi entender, lo activo y viviente mismo, que llega tan lejos en su reír sobre sí mismo que me hace sentir que aquí hay apariencia, y fuego fatuo, y danza de los espíritus, y nada más; y que entre todos estos soñadores también yo, "el que conoce", danzo mi danza; que el que conoce es un instrumento para alargar por más tiempo la danza terrena y que por ello se cuenta entre los que establecen el orden de la existencia; y que la sublime consecuencia y ligazón de todo el conocimiento es quizá, y seguirá siendo, el mayor medio para que la universalidad de la ensoñación, tanto como la universal inteligibilidad mutua de todos esos soñadores, siga manteniéndose, y, precisamente por ello, *la perduración del sueño permanezca inalterable.*»

Aquí, Nietzsche ha dado ya el giro que constituye el inicio del tránsito a su mística tardía. En esta el mundo se transforma para él en una ficción del hombre que conoce, quien cuando despierta a la conciencia de la ficción, como si lo hiciera desde un sueño de sonámbulo, bien puede sentirse como el señor y el creador que decide de manera imperiosa el sentido de

esta apariencia y de este sueño. Transformado por la idea mística de que el despertar del sueño de la vida sea a la vez como un acto creador que redime el mundo, el mismo pensamiento reaparece posteriormente revestido de un maravilloso manto poético en la canción de la «vieja campana retumbante» (ZA III, «La otra canción del baile», final), que en lo profundo de la medianoche anuncia mediante doce tañidos el nuevo día al que se ha de despertar:

¡Uno!
¡Oh, hombre! ¡Presta atención!
¡Dos!
¿Qué dice la profunda medianoche?
¡Tres!
«Yo dormía, yo dormía,
¡Cuatro!
»De un profundo sueño he despertado:
¡Cinco!
»El mundo es profundo,
¡Seis!
»Y más profundo de lo pensado en el día.
¡Siete!
»Profundo es su dolor,
¡Ocho!
»El placer, más profundo aún que el sufrimiento:
¡Nueve!
»El dolor dice: ¡pasa!
¡Diez!
»Mas todo placer quiere eternidad,
¡Once!
»¡Quiere profunda, profunda eternidad! »
¡Doce!

La elaboración definitiva de estas ideas presenta de nuevo fuertes reminiscencias del período schopenhaueriano de Nietzsche y de la filosofía de la India, si bien con la modificación característica según la cual tanto la meta final como el camino que conduce a aquella hay que buscarlos, en vez de en la *disolución de la vida*, en su *incremento*. Pero en qué medida, a pesar de ello, estas dos maneras de sentir el problema de la existencia se acercan una a la otra, depende en último lugar del hecho de que, según las interpretaciones más recientes, incluso este rechazo del mundo de la filosofía de la India, esta expresión extrema de una filosofía negadora del mundo, no aspira propiamente a alcanzar la liberación de la vida, sino más bien a la redención de ese deber-morir-siempre-de-nuevo que es consecuencia de la transmigración de las almas. En definitiva, no es sino otra forma más de las que adopta el temor a la muerte, el cual en el resto de las religiones halla su expresión en el motivo de la creencia en la inmortalidad; se trata de un temor cuyo apaciguamiento también puede ser alcanzado mediante una elevación a la eternidad de la vida a través de una plena identificación del individuo con la fuerza y la plenitud de la existencia entera, como también a través de la supresión y la condena de todos los instintos vitales a los que la muerte, la extinción y el cambio se ligan de manera indisoluble.[210]

210. La casualidad quiso que una de las últimas obras científicas de las que Nietzsche se ocupó intensamente fuese precisamente la de un schopenhaueriano de estrecha observancia sobre filosofía hindú, y que esta lo acercase otra vez al ámbito conceptual de su visión precedente del mundo. Se trata del magnífico libro de Paul Deussen: *El sistema del Vedânta según el Brama-sûtra del Bâdarâyana y el comentario del Çankara sobre los anteriores* (Leipzig, Brockhaus, 1883), en que el autor presenta e interpreta el tema de manera ciertamente objetiva, aunque también lo

Ahora bien, el encanto que para Nietzsche poseía una interpretación de los estados oníricos y la concepción de la conciencia cósmica como conciencia onírica, tenía también una razón personal. De hecho, se trataba para él de algo más que de un símil o una analogía, pues estaba convencido de que especialmente en los estados de embriaguez o de ensueño podía volver a despertarse al presente la gran cantidad de pasado contenida en el hombre. Constantemente, los sueños desempeñaron un gran papel en su vida y su pensamiento, y, en sus últimos años, a menudo extraía de ellos, como si se tratase de la solución de un enigma, el contenido de sus doctrinas. De esta forma utiliza, por ejemplo, el sueño narrado en *Así habló Zaratustra* (II, «El adivino»), que habría tenido en el otoño de 1882, en Leipzig, y que nunca se cansó de recordar e interpretar. Una interpretación aguda o que se adaptaba felizmente al sentimiento del soñador podía después contentarlo y hasta redimirlo formalmente. Así se aclara que ya en épocas anteriores se ocupase con esta materia, si bien refutando aquellas interpretaciones aventuradas con tanta intensidad como más tarde habría de preferirlas. Ha hablado del sueño en diversos pasajes de *Humano, demasiado humano* (véanse, por ejemplo, los

juzga desde su propio punto de vista. Es imposible no reconocer la influencia de este libro en los escritos de Nietzsche posteriores a 1883, principalmente en lo que se refiere a la deificación del filósofo-creador y su asimilación con el principio vital supremo y omnisciente, como también en lo que concierne a la idea según la cual la sucesión de los acontecimientos del pasado se halla reunida en aquel en una especie de simultaneidad que transforma la migración temporal de su alma en una migración espacial. A menudo, al recopilar las afirmaciones dispersas de Nietzsche acerca de algunos estados particulares del alma, en su significado semimístico, nos sentimos tentados de escribir al margen «Âtman» y «Brahman». *(N. de la A.)*

aforismos I, 12, «Sueño y cultura» y I, 13, «Lógica del sueño»). Allí, Nietzsche sostiene aún que la confusión y el desorden de las representaciones en el sueño, la ausencia de claridad y lógica, así como de una correcta correspondencia casual, típicas de nuestra manera de deducir y de valorar mientras dormimos, recuerdan la condición característica de la Humanidad primitiva, que, a semejanza de lo que aún hoy sucede con los salvajes, *incluso durante la vigilia* se comportaba igual que nosotros lo hacemos ahora durante el sueño. En *Aurora*, por el contrario, ya no habla de semejante analogía, sino exactamente de la posible *reproducción* de una porción de pasado en el sueño. Y en *La gaya ciencia*, el sueño se eleva aquí y allá como representación positiva de la vida y del pasado del mundo en cada individuo humano. Llegado a este punto, solo faltaba un paso hasta dar con un tercer pensamiento que resumiese los dos anteriores: aquel según el cual en el sueño se reproduce el pasado, y ese otro que afirma que el mundo entero y la evolución de la vida son comparables, desde un punto de vista filosófico, a una ficción onírica. De la unión de ambos pensamientos resultará que, en determinadas circunstancias, el sueño será un revivir de toda la vida pasada; y la vida será a su vez, en su ser más profundo, un sueño cuyo sentido y significado debemos establecer nosotros en tanto que estamos despiertos. Esto mismo es aplicable también a todos aquellos estados emparentados con el sueño, a todas aquellas situaciones que pueden conducir con suficiente profundidad a lo caótico, oscuro, al fondo inescrutable de la vida; y no solo de la Humanidad que fue, sino también más hacia el fundamento último de donde aquella procede. Ahora bien, como el ensueño apacible no es suficiente para alcanzar semejantes profundidades, será necesaria una vivencia mucho más real e incluso mucho más terrible: el caos de pasio-

nes desatadas y de estados dionisíacos y orgiásticos; es más, *la locura misma* como un volver a profundizar con mayor intensidad en el maremagno de sentimientos e ideas le parece a Nietzsche la última vía que conduce al substrato de esa Humanidad primigenia que subyace en nosotros.

Nietzsche comenzó muy pronto a cavilar sobre el significado de la locura como una posible fuente del conocimiento, así como sobre el sentido que podía otorgarse al hecho de que los antiguos la vieran como un signo de elección. En *La gaya ciencia* dice al respecto: «Solo quien provoca temor, guía»; [211] y en *Aurora* (§ 312) se hallan estas extrañas palabras que siguen, y que recuerdan a su idea posterior de un genio futuro que encarna en sí todo el pasado de la Humanidad: «En las explosiones de la pasión y en el fantasear del sueño y de la locura, el hombre descubre otra vez su prehistoria y la de la Humanidad (...); *su memoria retrocede y alcanza lo suficiente en el tiempo*, mientras que su estado civilizado se desarrolla a partir del olvido de esas experiencias primigenias, esto es, del debilitamiento de esa memoria. Quien, como un olvidadizo de la mayor especie, se ha mantenido siempre alejado de todo esto *no entiende a los hombres.*» En aquella época también Nietzsche deseaba ser él mismo un «olvidadizo» semejante, puesto que todavía buscaba la grandeza humana en «el hombre de conocimiento liberado de las pasiones», así como en aquello que hubiera «nacido de la razón». Entonces consideraba aún un terrible equívoco de tiempos pasados el hecho de que se entendiese tan a menudo la locura como algo inseparable

211. GA, «Picardía, astucia y venganza», § 33: «El solitario». Uno de los versos reza así: «Solo quien provoca temor podrá guiar.»

de nuevos y grandiosos conocimientos: «Si (...) a pesar de todo eso, sin cesar brotaban nuevas y variadas ideas, valoraciones e instintos, ello ocurría con un séquito terrible: casi por doquier es la locura la que abre camino a la idea nueva, la que rompe el hechizo de una venerable costumbre y superstición. ¿Comprendéis por qué tenía que ser la locura? ¿Algo tan aterrador e imprevisible, en su voz y en sus maneras (...)? ¿Algo que ostentaba de manera tan evidente el signo de la más absoluta involuntariedad (...), que parecía caracterizar así al loco como máscara y caja de resonancia de una divinidad? (...) Demos todavía un paso más: a todos esos hombres superiores, que se sentían impulsados de manera irresistible a romper el yugo de cualquier costumbre moral y otorgar nuevas leyes, no les quedaba otra opción, *si es que no estaban locos de verdad*, que volverse locos o presentarse como tales (...). ¿Cómo se vuelve uno loco cuando no lo es? Este espantoso pensamiento lo tuvieron casi todos los hombres importantes de la civilización antigua (...). ¿Quién se atreve a verter una mirada en la selva de las mayores y más amargas penalidades del alma, de las más inútiles que, con seguridad, padecieron los hombres más fructíferos de todos los tiempos? Oíd esos sollozos de los solitarios y trastornados: "¡Oh, dioses, dadme la locura! ¡La locura para que por fin pueda creer en mí mismo! ¡Dadme delirios y convulsiones, súbitas luces y tinieblas, aterradme con hielo y fuego como jamás un mortal los sintió, con estruendo y correr de fantasmas, dejadme aullar y arrastrarme como un animal: ¡solo para que acabe hallando fe en mí mismo! La duda me devora, he matado la ley, la ley me asusta como un cadáver a un vivo; si no soy *más* que la ley, entonces soy el más abyecto de todos."» (AU, § 14).

Así como en *Aurora* son aclarados o refutados a menudo, precisamente, pensamientos que ya habían comenzado a obrar

de manera secreta en Nietzsche, también esta descripción muestra en qué medida su autor consideraría más tarde los estados de ebriedad como pruebas de la condición de elegido. Toma como punto de partida la desolación y el horror de todo lo existente, una caricatura de la realidad nacida en él de la caricaturización del positivismo, y quiere *crear* en su lugar algo nuevo y magnífico. Pero como esta creación descansaba por entero en Nietzsche, también aquella se alzaba o caía según lo hiciera la propia seguridad de este, pues en sí misma carecía de sustancia. Miles tuvieron que ser las dudas que lo torturaban en cuanto decaía un poco el ánimo; implacable debió de ser el deseo, en esta humanidad vacilante e indecisa, de distinguirse de una criatura que estuviera segura de sí misma por toda la eternidad, de distinguir a Nietzsche de Zaratustra. Aunque al primero le tocasen en suerte los avatares más temibles durante el período de su ocaso personal, para el segundo solo constituían un signo de elección y elevación; aunque el primero, en un estado de terror y caos, descendiese hasta la más pura animalización, para el segundo ello era únicamente la expresión de la facultad de poder contener en sí mismo la totalidad de las cosas, que también comprende lo más degradado y lo más profundo. En este sentido, en *Crepúsculo de los ídolos* (I, § 3),[212] se dice sobre el filósofo de mayor rango que habrá de ser algo así como una especie de combinación entre animal y dios; y un pensamiento afín existe también en la afirmación sobre el hombre de conocimiento como filósofo-creador (MM, § 101): «Hoy, un hombre de conocimiento se sentiría fá-

212. «Para vivir solo, hay que ser un animal o un dios, dice Aristóteles. Falta el tercer caso: hay que ser ambos... *filósofo*.»

cilmente a sí mismo como animalización de Dios.» En efecto, esta máscara de lo ínfimo podría ser, de cara a los hombres, la forma idónea adaptada por lo excelso para exhibirse, pues tras ella no se avergüenza y, a la vez, oculta de manera eficaz su esplendor: «¿Acaso no sería precisamente lo *antitético* el disfraz más adecuado con el que caminaría el pudor de un dios?» (MM, § 40). He aquí el último intento de ocultarse de Nietzsche; su postrer deseo de la máscara. En apariencia, esta debe esconder al dios bajo un manto demasiado humano, mientras que en realidad se sustenta en el convulso deseo de interpretar de otra manera el terrible destino que amenaza el espíritu humano de Nietzsche, de interpretarlo desde una perspectiva divina para poder soportarlo. En el aforismo «Aquí la perspectiva es libre» (CI, IX, § 46), dice que no tener miedo de enfrentarse a *las cosas más indignas* puede representar la grandeza del alma: «Una mujer que ama, sacrifica su honor; un hombre de conocimiento que "ama" el conocimiento, sacrifica quizá su humanidad; un dios que amaba se hizo judío...»

Así pues, vemos el sacrificio de sí mismo y la violencia contra sí mismo, la anhelada tortura de la discordia, no solo incrementada hasta elevarse a lo espiritual, sino también penetrando en el fondo de lo más íntimo y personal. El transcurso entero de los pensamientos de Nietzsche se agudizará cada vez con mayor claridad hasta culminar en un *acto* de autodestrucción a través del cual, en el obrar y el soportar personales, se consumará la redención. Si cabe la posibilidad de seguir con claridad el rastro de expresión filosófica dejado por la vida interior de Nietzsche en su doctrina del futuro, habremos llegado ahora al punto donde su filosofía se retrotrae hasta transformarse en una vivencia completamente personal, en correspondencia con estas palabras:

«Me bebo otra vez todas las llamas que de mí salen.»[213] Y si los rasgos fundamentales de su pensamiento eran solo líneas que, en vez de en un sistema abstracto, coincidían en formar los trazos colosales de una figura divina, en una apoteosis mística de sí mismo, la felicidad de la deificación personal se reviste ahora con la *tragedia de una vida puramente humana.* El acto con el que Zaratustra redime el mundo es, a la vez, el ocaso de Nietzsche; el derecho divino de Zaratustra a la interpretación de la vida y a la transvaloración de todos los valores solo se adquiere al precio de penetrar en ese fondo primordial de la vida que en la existencia humana de Nietzsche se presenta como la profunda oscuridad de la locura. «Pero quien es de mi especie —dice Zaratustra— no se libra de semejante hora; de la hora que le dice: "¡Solo ahora andas por tu camino de grandeza! ¡Cumbre y abismo se funden ahora en uno!"»[214] El horror de Zaratustra frente a este hundirse insondable, ante este «pensamiento abismal» es, a la vez, el horror de Nietzsche frente a su destino personal; sin posibilidad de distinguirlos, se funden ambos en el poema, que no es otra cosa que la descripción de la vida transfigurada de Nietzsche, del *supernietzscheanismo.*

«De este modo me apostrofaron todas las cosas por signos: "¡Ya es tiempo!" Pero yo no oía; hasta que finalmente mi abismo se movió y mi pensamiento me mordió. ¡Ay, pensamiento abismal, que eres *mi* pensamiento! ¿Cuándo hallaré la fortaleza para oírte cavar y para que yo no tiemble más? ¡Garganta arriba me late el corazón cuando te oigo cavar! ¡E incluso tu silencio quiere estrangularme; tú, silencioso abismal! Todavía no me he atrevido

213. KSA, 4: ZA II, «La canción de la noche», p. 136.
214. Ibídem: ZA III «El caminante», p. 194.

nunca a llamarte *hacia arriba*: ¡ya es suficiente que te *haya llevado* conmigo!»[215] Deberán tenerse en mente estas conmovedoras palabras al leer en el poema nietzscheano la descripción de «La hora más silenciosa», en la que la vida misma ordena a Zaratustra que viva sus pensamientos y que los anuncie; la vida que sonríe y se siente dichosa de sí misma, que se mofa del sufrimiento que padece el individuo singular porque en su propia plenitud también el sufrimiento es dicha:

«El temblor le llega (a quien comienza a adormecerse) hasta las puntas de los pies, puesto que el suelo le falla y comienza el sueño. Esto os lo digo a modo de símil. Ayer, en la hora más silenciosa, me falló el suelo y comenzó el sueño. La aguja avanzó, el reloj de mi vida tomó aliento; jamás había oído un silencio semejante a mi alrededor, de modo que mi corazón sintió pavor. Entonces, algo me habló sin voz: "*¿Lo sabes, Zaratustra?*" Y yo grité de terror ante tal susurro y la sangre se me heló en el rostro. (...) Luego estalló una carcajada a mi alrededor. ¡Ay, cómo me desgarró las entrañas esa carcajada y me partió el corazón! (...) Y de nuevo algo rió y huyó; después se hizo el silencio en torno a mí, como con un doble silencio. Pero yo yacía en el suelo y el sudor manaba de mis miembros.»[216]

A esto ha de añadirse el capítulo titulado «El convaleciente»:

«Una mañana (...) Zaratustra saltó de su lecho como un poseso, gritó con voz temible y se comportó como si también en aquel lecho *yaciese otro más*[217] que no quisiera levantarse de allí. (...) Y Zaratustra dijo estas palabras:

215. Ibídem: ZA, III «De la bienaventuranza no querida», p. 205.
216. Ibídem: ZA II «La hora más silenciosa», p. 187 y ss.
217. *Nietzsche - Zaratustra. (N. de la A.)*

»"¡Álzate, pensamiento abismal, desde mi profundidad! Yo soy tu gallo y tu aurora matinal, gusano dormido: ¡arriba!, ¡arriba! ¡Mi voz te despertará como el canto del gallo!

»"¡Desata las ligaduras de tus oídos: escucha! ¡Pues yo quiero oírte a ti! ¡Arriba! ¡Arriba! ¡Aquí hay truenos suficientes como para que también *los sepulcros aprendan a escuchar*![218]

»"¡Y elimina el sueño así como todo lo necio y ciego de tus ojos! ¡Escúchame también con tus ojos: mi voz es un remedio incluso para ciegos de nacimiento!

»"Y una vez que te hayas despertado, deberás mantenerte despierto para siempre. ¡No *tengo por costumbre* despertar del sueño a tatarabuelas para tan solo decirles que sigan durmiendo![219]

»"¿Te agitas, te estiras, resuellas? ¡Arriba! ¡Arriba! ¡No resuelles, hablarme es lo que debes! ¡Zaratustra te llama, el ateo!

»"Yo, Zaratustra, el portavoz de la vida, el portavoz del dolor, el portavoz del círculo... ¡A ti te llamo, el más abismal de mis pensamientos!

»"¡Salud a mí! Vienes, ¡te escucho! ¡Mi abismo *habla*, he logrado que mi última profundidad se gire hacia la luz!

»"¡Salud a mí! ¡Ven! ¡Dame la mano! (...) ¡Ay! ¡Basta! ¡Ay, ay! (...) ¡Náusea, náusea, náusea! ¡Ay de mí!"»[220]

La imagen de la locura se encuentra al final de la filosofía de Nietzsche como una chillona y temible ilustración de las argumentaciones gnoseológicas de las que parte su filosofía del

218. Los sepulcros del pasado, de todo lo acontecido. *(N. de la A.)*

219. En oposición a la simple investigación y el conocimiento meditado del pasado a través de la ciencia, que es incapaz de aclarar nada. *(N. de la A.)*

220. KSA, 4: ZA III, «El convaleciente», pp. 270-271.

futuro. En efecto, el punto de partida representaba la disolución de todo lo intelectual por mediación del predominio de lo caótico e instintivo que constituyen su base y su sentido; pero la consecuencia de la teoría del conocimiento de Nietzsche se extrae de ese ocaso del hombre de conocimiento a fin de que resulte comprensible la suprema revelación de la vida, a fin de que ese «debes ser inoculado con la locura»[221] penetre en toda forma de conocimiento intelectual. En las palabras de Zaratustra se mezclan de manera conmovedora el presentimiento del destino personal que le atañe a él mismo con la concepción mística de la vida espiritual y su significado en general: «Espíritu es la vida que se saja a sí misma en vida: con el propio tormento aumenta su saber, ¿ya lo sabíais? Y la dicha del espíritu es esta: ser ungido y consagrado con lágrimas *como víctima del sacrificio*, ¿ya lo sabíais? *Y la ceguera del ciego y su buscar y tantear deben seguir dando testimonio del poder del sol al que miró*, ¿ya lo sabíais?»[222]

Del mismo modo, la locura debería dar testimonio del poder de la verdad de la vida cuyo brillo cegó al espíritu humano. Pues ningún intelecto conduce a las profundidades mismas de la plenitud vital, imposible descolgarse hasta esa plenitud, paso a paso, pensamiento a pensamiento: «Y si de aquí en adelante te faltan todas las escaleras, tienes que aprender a *trepar a tu propia cabeza*, ¿cómo, si no, querrías continuar subiendo? (...) Pero tú, oh, Zaratustra, quisiste ver el fondo y el trasfondo de todas las cosas: por ello tienes que ascender hasta por encima de ti mismo,

221. Ibídem: «Prólogo de Zaratustra», § 3, p. 16.
222. Ibídem: ZA II, «De los sabios famosos», p. 134.

¡arriba, cada vez más arriba, hasta que incluso tus estrellas queden *debajo* de ti.»[223]

Con esto parece alcanzado un final y clausurada de manera necesaria la evolución del conjunto: el impulso insaciable y apasionado que animaba y elevaba a este espíritu ha terminado finalmente por consumirlo y devorarlo. Para nosotros, los que estamos fuera, lo cubre de ahora en adelante la más completa oscuridad; se adentra en un mundo de experiencias internas totalmente individuales, frente al que los pensamientos que hasta aquí lo acompañaron tienen que detenerse: únicamente un silencio profundo y estremecedor se extiende ante nosotros. Pero no solo sucede que *no podamos* seguir a su espíritu en la última de sus transformaciones, alcanzada merced al sacrificio de sí mismo; es que tampoco *debemos* seguirlo: en ello, precisamente, yace para él la prueba de su verdad, que ha llegado a unificarse por entero con todos los secretos y misterios de su interior. En su postrera soledad, Nietzsche nos abandona cerrando la puerta tras de sí. Aunque sobre la entrada resplandecen estas palabras: «¡Ahora se ha convertido en tu último refugio lo que hasta hoy se llamaba tu último peligro! (...), ¡ahora tu mejor osadía consistirá en que detrás de ti no quede ya ningún camino! (...), ¡nadie debe deslizarse aquí a escondidas! Tu propio pie borró detrás de ti el camino, y sobre él está escrito: "Imposibilidad".»[224]

Y como única señal de que también detrás de esa puerta existe un mundo de transformaciones espirituales inaccesibles para nosotros, desde su interior resuena un tenue lamento: «¡Ay, he de

223. Ibídem: ZA III «El caminante», p. 194.
224. Ibídem.

ascender mi camino más duro! ¡Ay, he comenzado mi caminata más solitaria! (...) ¡Precisamente comienza mi última soledad! ¡Ay, ese mar negro y triste a mis pies! ¡Ay, esa embarazosa desazón nocturna! ¡Ay, destino y mar! ¡Hacia vosotros tengo ahora que descender! (...) ¡Descender al dolor más profundamente de lo que nunca descendí, hasta alcanzar su oleaje más negro! Así lo quiere mi destino: ¡bien, estoy dispuesto!

»¿De dónde provienen las montañas más altas?, pregunté en cierta ocasión. Entonces aprendí que vienen del mar. Esta prueba está inscrita en sus rocas y en las paredes de sus cumbres. *Desde lo más profundo tiene lo más alto que alcanzar su altura.*»[225]

Así que profundidad y altura, abismo de la demencia y cumbre del sentido de la verdad se hallan estrechamente enlazados: «Estoy frente a mi montaña más alta (...): *por eso* primero debo descender más profundamente de lo que nunca descendí.»[226] Con ello, la suprema deificación de sí mismo festeja su completa victoria mística en la más honda destrucción, en la derrota y el ocaso del hombre de conocimiento. De los dos animales simbólicos que rodean a Zaratustra, la serpiente del conocimiento y de la inteligencia y el águila del ambicioso orgullo real, solo esta última le es fiel: «¡Ojalá fuera yo más inteligente! ¡Ojalá fuera yo inteligente de verdad, igual que mi serpiente! Pero deseo algo imposible: ¡por ello pido a mi orgullo que siempre camine al lado de mi inteligencia! Y si alguna vez mi inteligencia me abandona: (...) ¡que mi orgullo vuele junto a mi necedad! Así comenzó el ocaso de Zaratustra.»[227]

225. Ibídem, pp. 193-195.
226. Ibídem, p. 194.
227. Ibídem, «Prólogo de Zaratustra», § 10, p. 27.

De modo que el espíritu de Nietzsche se diluye para nosotros en un misterio de ocaso y elevación: en una oscuridad surcada de águilas.

Yace en todo esto algo que conmociona y estremece, al igual que en el retorno de un niño exhausto a la patria originaria de su fe, en la que todavía no necesitaba al intelecto para participar de las más elevadas bendiciones y revelaciones. Después de que el espíritu haya recorrido todos los círculos y agotado todas las posibilidades sin hallar satisfacción, finalmente se aplaca a sí mismo con el mayor de los sacrificios: el autosacrificio. Recordaremos aquí las palabras de Nietzsche que mencionamos en el segundo apartado: «Cuando se ha recorrido todo el camino, ¿hacia dónde debemos correr? ¿Acaso no tendríamos que volver a la fe? ¿Quizá a la fe católica? *En todo caso, el círculo podría ser más verosímil que el estado de inmovilidad.*» De hecho, en su repetición de sí mismo, Nietzsche describe un círculo. Y es interesante señalar que, en la medida en que se aproxima al punto del que partió originariamente —cuando el entendimiento propiamente dicho parece insignificante en comparación con un místico ser superior que *exige la fe*—, su filosofía adquiere rasgos cada vez más absolutos y reaccionarios, puesto que opone a su antiguo individualismo la restauración de una tradición de validez absoluta y permite que la deificación de sí mismo desemboque en absolutismo religioso. Resulta tan interesante porque este recorrido, a pesar de sus antecedentes patológicos, posee francamente algo típico desde un punto de vista psicológico: cuando el impulso religioso —hallándose obligado por el pensamiento libre a desfogarse de modo estrictamente individual—, al final, como es el caso de Nietzsche, acaba por hacer del propio yo algo divino, se adjudica de inmediato los poderes más absolutos y reaccionarios que jamás se atribuyeron

a un dios concebido de manera objetiva; llega hasta la *destitución* del entendimiento mismo, cuyo impulso cognitivo le indicó en principio la dirección, impidiéndole cualquier atisbo de protesta. Del hombre debe nacer el dios, incluso cuando ello únicamente le sea posible al hombre mediante su regreso a la infancia y a la inmadurez. Solo en esta escisión, que realiza en sí mismo a cualquier precio, celebra el hombre la fiesta de su propia redención y de la unión mística consigo mismo en la fe:

> Fue hacia el mediodía cuando uno se convirtió en dos...
> Ahora, seguros de una victoria conjunta,
> celebramos la fiesta de las fiestas:
> ¡Llegó el amigo Zaratustra, el huésped de los huéspedes!
> Ya ríe el mundo, ya se rasga el grisáceo telón,
> llegó el momento de los esponsales entre la luz
> y las tinieblas...
> tal como se dice al final de *Más allá del bien y del mal*,
> en el espléndido epodo «Desde altas montañas».

El destino personal de Nietzsche se inserta como una piedra clave en este edificio conceptual, de modo que no podemos dudar de la influencia que sus negros presentimientos ejercieron en la formación de su filosofía del futuro. Con mano firme, Nietzsche incluyó a la fuerza en el plan general del conjunto lo que le esperaba, y lo puso al servicio del último sentido secreto de su filosofía. Desde aquí, mirando hacia atrás, contempló por primera vez su vida y su pensamiento en la alternancia de sus transformaciones como un todo, y atribuyó *a posteriori* una coherencia de significado místico a la evolución de su propio yo, emulando lo que hace el filósofo-creador en referencia a la vida entera de la

Humanidad. Se transformó a sí mismo en el dios que presagia y explica, así como, si bien de manera un tanto violenta, en el que torna todas las cosas pasadas hacia el mejor y más excelso de los propósitos. Hacer de «el pasado un presagio del futuro», tal es su lema; justo lo contrario de aquello a lo que había aspirado anteriormente, en la plenitud de sus transformaciones, a saber: desembarazarse una y otra vez del pasado a fin de alejarlo en lo posible de un futuro constantemente renovado.

Aquí también halla su fundamento la poderosa influencia de sus puntos de vista precedentes sobre las ideas de su filosofía del futuro. En otro tiempo, Nietzsche veía la prueba de la independencia espiritual en la capacidad que uno mismo posee para poder liberarse siempre de las verdades más arraigadas, y ello sin que le pareciera esencial hallarse apoyado en otras al atacarlas. Pero, ahora, su absoluta independencia requiere que su propio yo y el sentido de este se hallen bien afianzados en todo pensamiento pasado y superado; ahora bien, a fin de que esto sea posible, solo les será lícito haber sido engendrados por ese «yo», no por otro. De ahí que, frente a las últimas obras de Nietzsche —aquellas en las que, aparentemente, este erige un sistema propio con la máxima independencia—, tengamos tan a menudo la sensación de verle allí plantado con la mirada y el rostro vueltos hacia atrás, como si deseara acercarse otra vez a los santuarios abandonados de sus viejas transformaciones; y, sin embargo, en la independencia de las hipótesis enteramente individuales que ha ido adquiriendo, se halla por completo alejado de aquellas. La clave de esta contradicción reside en que Nietzsche extrae de sus convicciones precedentes solo cuanto es expresión de su naturaleza individual, de su voluntad más oculta, aquello que, entresacado de las teorías de otros pensadores, y en el fondo únicamente como

un pretexto inconsciente, como ocasión involuntaria, tenía que servir a este espíritu apasionado para su evolución interna. Llegado al final de tal evolución, se concentra en la unidad del conjunto de su vida interior; la escudriña y observa, si bien acentuando ahora meramente la unidad y coherencia que reside en el fondo de todas sus transformaciones, y lo hace con el mismo énfasis con que en otras épocas resaltó su propia capacidad para transformarse. Como alguien que está a punto de iniciar un viaje sin posibilidad de regreso, como alguien que se despide y antes de partir desea recuperar todo aquello que alguna vez le perteneció, así vemos ahora a Nietzsche recoger de las diversas fases espirituales que atravesó aquello que fue de su propiedad. Efectúa, pues, «una tasación real de lo conseguido y querido, una *suma* de la vida» (CI, IX, § 36), concienciado de que, «finalmente, tan solo retorna y vuelve al hogar mi propio yo y todo cuanto estuvo con él durante mucho tiempo en tierras extrañas, disperso entre todas las cosas y los acontecimientos casuales».[228]

Esto lo volvió injusto con sus anteriores camaradas y sus convicciones; Nietzsche *quería* olvidar cuán frecuentemente habían determinado desde el exterior la dirección de su pensamiento: «Hay que retirar los andamios cuando se ha construido la casa.» (HH II, *Caminante*, § 335). Tal es la «*Moral para los constructores de casas*»; así pensaba, e ignoraba que para su obra siempre necesitó el andamiaje. Semejante injusticia es, precisamente, la opuesta a aquella otra precedente, provocada por la apasionada alternancia de las ideas: la energía con que en cada ocasión destrozaba la

228. Ibídem: ZA III, «El caminante», p. 193.

vieja piel intelectual una vez mudada. Ahora, Nietzsche se niega a creer que en alguna ocasión hubiese podido crecerle una piel extraña. En lo que respecta al positivismo, esta injusticia se muestra muy especialmente en el prólogo de su libro *La genealogía de la moral*, así como en diferentes pasajes del resto de la obra. Con respecto a Wagner, se aprecia en el pequeño escrito titulado *El caso Wagner*. Este último invita a una interesante comparación entre la manera como se combate a Wagner en este escrito y cómo lo combatió en *Humano, demasiado humano*; entre el odio con que antaño se sacudió de encima el wagnerismo y el odio con que ahora torna a acercársele a fin de recuperar de aquel su propiedad intelectual sin sacrificar su independencia.

Finalmente, su deseo de quedar desde un principio como un ser independiente y unitario lo condujo tan lejos que en el prólogo (septiembre de 1886) al segundo volumen de la segunda edición de *Humano, demasiado humano* (§ 1) declara que todos sus escritos anteriores «*han de ser datados con antelación*», que siempre hablan *solo* de aquello que ya en la época de concebirlos había sido *superado*, de lo que ya quedaba *detrás* de él; el autor, victorioso sobre sus obras, se mostraba en ellas bajo un disfraz voluntario. Así, la cuarta consideración intempestiva, *Richard Wagner en Bayreuth*, en su exaltación de Wagner, habría sido únicamente «el homenaje y el agradecimiento hacia una porción de pasado», y también los escritos positivistas, con la aceptación de las concepciones de Rée, ofrecerían tan solo la presentación póstuma de una experiencia ya superada. A este intento de Nietzsche de acuñar otra vez el sentido de sus obras, de estamparles, por así decirlo, una nueva fecha, pueden aplicarse sus propias palabras (en el Prólogo de la primavera de 1886 al primer volumen de la segunda edición de *Humano, demasiado humano*, § 1): «Quizá

pudiera reprochárseme a este respecto bastante artificiosidad, bastante finura en la acuñación de moneda falsa.» También pertenecía a los muchos disfraces de este ermitaño atribuirse finalmente una máscara que jamás se había puesto; pero ello es comprensible y excusable si también aquí Nietzsche se refería, en su corazón, únicamente a sí mismo, esto es, al hombre Nietzsche en oposición a Zaratustra, el místico Supernietzsche. En efecto, durante cada una de sus variadas transformaciones, el Nietzsche humano podía no saber nada sobre su propio carácter de máscara; de esto solo era capaz el Supernietzsche, aquel al que, posteriormente, Nietzsche pretendió haber presagiado y advertido en su interior ya desde un principio. Por lo tanto, el Supernietzsche no sería más que una interpretación mística de la índole y el deseo más íntimos de Nietzsche, aquella «voluntad fundamental» oculta que, como ya vimos, de manera completamente inconsciente para él sajaba limpiamente las teorías de otros para, finalmente, imponerse a ellas y apropiárselas con toda su fuerza.

En el otoño de 1888, después de terminar el primer libro de la *Transvaloración de todos los valores* (*La voluntad de poder*), aún sin publicar, Nietzsche creyó —al menos de manera provisional— haber concluido su obra. Así, el *Crepúsculo de los ídolos*, cuyo Prólogo está fechado el 30 de septiembre de 1888, fue escrito aparentemente bajo ese estado de ánimo propio de cuando se ha llegado al final y simplemente se espera escribir lo definitivo. En este sentido, es representativo que el título originario de esta obra rezase «Ociosidad de un psicólogo», y que en el mencionado Prólogo Nietzsche lo denomine, precisamente, «un esparcimiento». Se trata, en efecto, de un esparcimiento harto interesante, al ser uno de los libros de Nietzsche en que este se traiciona y divulga los secretos de su alma más abiertamente. A este respec-

to se asemeja a *Humano, demasiado humano* y a *Aurora*, aunque sea menos significativo atendiendo a su contenido. Si en la primera de estas dos obras Nietzsche introduce algo de su vida interior, sencillamente, a través del modo en que se resigna a una transformación repentina pero consumada de forma definitiva, y si en la segunda consiente que vertamos una mirada a su intimidad cuando analiza y combate nuevos anhelos y pensamientos incipientes antes de que se deje arrastrar por ellos hacia su nueva filosofía del futuro, en el *Crepúsculo de los ídolos* lo traicionará un estado de ánimo bien distinto: la pasión tremulante de una empresa gigantesca, un agotamiento en el que se mezcla la expectativa de lo que ha de venir.[229] En esta conmoción lo vemos deslizarse, por así decirlo, desde el *Crepúsculo de los ídolos* hasta el propio crepúsculo de su espíritu.

El mismo estado de ánimo caracteriza la cuarta y última parte del poético *Zaratustra*, que databa ya de 1885, pero que solo en 1891 se hizo accesible para todos. En sus páginas resuena la risa

229. Este estado anímico se refleja aún con mayor claridad en los «Ditirambos de Dioniso», que provienen de la misma época (otoño de 1888) y que se imprimieron detrás de la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*. Significativos son, en particular, los siguientes versos: «*Ahora* / a solas contigo, / *desdoblado en el propio saber*, / *entre cien espejos* / *falso frente a ti mismo*, / *entre cien recuerdos* / *inseguro*, / cansado de todas las heridas, / aterido por todas las heladas, / ahogado en tus propios lazos, / *¡conocedor de ti mismo!*, / *¡verdugo de ti mismo!* // (...) Un enfermo ahora, / que enfermó del veneno de la serpiente; / un preso ahora, / cargando con el más duro de los destinos: / en el propio pozo / trabajando encorvado,/ *recluido en ti mismo*, / *enterrándote a ti mismo*, / *sin que se te pueda ayudar*, / *rígido*, / *un cadáver*, (...) // Acechando, / ovillándose, / ¡uno que ya es incapaz de mantenerse de pie! / *¡Me deformas con tu tumba, tú, / espíritu deforme!*» [KSA, 6: «Ditirambos de Dioniso», «Entre aves de rapiña», pp. 389-390]. *(N. de la A.)*

del superhombre, aquí y allá, si bien a veces lo hace con estridencia y siniestras disonancias. Estos discursos postreros de Zaratustra, contemplados desde un punto de vista estrictamente personal, son quizá lo más sobrecogedor que Nietzsche escribió, puesto que lo muestran como alguien que se encamina hacia su ocaso y enmascara su caída tras una carcajada. Solo una vez llegados a este punto comprenderemos por fin en toda su grandeza la irreconciliable contradicción que residía en el hecho de que Nietzsche introdujera su filosofía del futuro con una *Gaya ciencia*, definiéndola como una «buena nueva», determinado a justificar para siempre la vida en toda su plenitud, su fuerza y su eternidad; así como que formulase, considerándolo el más elevado de todos sus pensamientos, la idea del *eterno retorno* de la vida. Ahora reconocemos plenamente el victorioso optimismo que planea sobre sus últimas obras, si bien a la manera de la conmovedora sonrisa de un niño, pero que muestra en su reverso la faz de un héroe que oculta sus rasgos deformados por el terror. «¿Acaso no es todo llanto un lamento? ¿Y todo lamento, una acusación? De este modo hablas contigo misma, y por ello, ¡oh, alma mía!, prefieres reír que desahogar tu sufrimiento.»[230] Así canta Zaratustra, de ahí que camine como «el príncipe escarlata de toda arrogancia».[231] «Esta corona de quien ríe, esta corona de rosas: yo mismo me pongo esta corona, yo mismo declaro sagrada mi risa.»[232]

Lo grande es que el propio Nietzsche sabía que se acercaba su ocaso y, sin embargo, se despidió con la sonrisa en los labios

230. KSA, 4: ZZ III, «Del gran anhelo», p. 280.
231. KSA, 6: «Ditirambos de Dioniso», «Entre aves de rapiña», p. 392.
232. KSA, 4: ZZ IV: «Del hombre superior», p. 366.

—coronado de rosas—, disculpando a la vida, justificándola, transfigurándola. En los «Ditirambos de Dioniso» resuena la vida de su espíritu, pero lo que tales cantos debían encubrir con su júbilo era un grito de dolor. Son la última violación de Nietzsche por parte de Zaratustra.

Nietzsche pronunció una vez la paradójica sentencia: «Reír significa ser malicioso, pero con buena conciencia.» (GA, § 200). Una malignidad superior, que se alegra del propio perjuicio y que incluso tiene el poder de infligírselo, recorre toda la vida y el sufrimiento de Nietzsche como una autocontradicción. Ahora bien, en la poderosa fuerza de ánimo con la que era capaz de sobreponerse, residía para aquel —considerado desde un punto de vista psicológico— una justificación íntima de ese considerarse a sí mismo como una dualidad mística: en ello radica para nosotros el sentido y el valor más profundo de sus obras.

Y es que también hasta nosotros llega un doble tono conmovedor de su risa: la carcajada de un loco y la sonrisa del vencedor.

Cronología de la vida y la obra de Friedrich Nietzsche (1844-1900)

1844 Friedrich Wilhelm Nietzsche nace el 15 de octubre en Röcken, pequeña aldea de la Sajonia prusiana. Es hijo de un pastor protestante, Karl Ludwig Nietzsche, y de Franziska Ohler, también descendiente de predicadores luteranos.

1846 Nace Elisabeth, hermana del filósofo.

1848-1849 Nace el tercer hijo del matrimonio Nietzsche: Joseph. A finales de agosto de 1848 comienza a manifestarse la grave enfermedad de Karl Ludwig; al parecer sufrió una caída en la escalera de la iglesia, causa del «reblandecimiento cerebral» que lo llevó a la tumba un año más tarde. El pequeño Friedrich se siente profundamente afectado.

1850 Muere Joseph. Nietzsche había tenido un sueño premonitorio de la desgracia. Franziska se ve obligada a abandonar la casa parroquial de Röcken y se traslada junto con sus hijos, dos tías y la abuela paterna a Naumburg (Turingia). El «pequeño Fritz» crece entre los mimos de las mujeres de la casa. El chico es muy inteligente y posee una gran confianza en sí mismo. Por Pascua, Nietzsche ingresa en la escuela pública municipal. Traba amistad con sus grandes amigos de la infancia: Wilhelm Pinder y Gustav Krug.

1851 Nietzsche ingresa en un instituto privado de primera enseñanza. Además de instrucción religiosa, aprende algunos rudimentos de griego y latín. En casa de los Krug comienza a interesarse por la música. Su madre le compra un piano y rápidamente

comienza a interpretar y a componer piezas fáciles y pequeñas cancioncillas.

1854 Ingresa en el instituto de secundaria. Es un buen estudiante. Comienza a padecer fuertes dolores de cabeza y serios problemas oculares. Escribe varios poemas y compone canciones y hasta un par de sonatas.

1858 Obtiene una beca para ingresar en el internado de Pforta, célebre escuela secundaria de gran tradición humanística, donde se ponía especial cuidado en la enseñanza de las lenguas clásicas. De esta época data un ejercicio literario autobiográfico titulado *De mi vida*, donde Nietzsche se despide de su infancia narrando los acontecimientos más importantes de esta; consigna también su gusto inveterado por la música y la poesía.

1860-1863 Pforta se halla a una hora de Naumburg y Nietzsche permanece allí interno; siente una intensa nostalgia de su casa. Su madre y su hermana van a visitarlo todos los fines de semana y le llevan comida y libros. Se enfrasca en el estudio de los autores clásicos: Homero, Livio, Tácito, César... pero también lee *Tristram Shandy*, *Don Quijote* y las obras de Jean Paul o Emerson; descubre a Hölderlin, poeta poco apreciado por aquel entonces en Alemania dado su carácter «antialemán». Con sus amigos Pinder y Krug, Nietzsche funda una asociación literario-musical: Germania. De esta época data otro ensayo juvenil titulado *Fatum e Historia*, donde se aprecian indicios de los grandes temas que el futuro filósofo tratará posteriormente. Muestra inclinaciones filosóficas.

1864-1865 Último año en Pforta. El 7 de septiembre de 1864, una vez superado el examen de bachillerato, abandona la institución. Nietzsche domina el latín y el griego a la perfección y posee amplios conocimientos humanísticos. Su intención es estudiar teología en Bonn. Compone doce *Lieder*. Lleva una vida típica de estu-

diante e ingresa en la asociación estudiantil Franconia. Pero se siente profundamente disgustado por su actitud; tras severas dudas, decide abandonar Bonn y la teología; se traslada a Leipzig siguiendo al gran filólogo Ritschl y decide estudiar filología clásica. A finales de octubre de 1865 descubre en una librería de viejo la obra capital de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación.* La lectura de este libro le impresiona sobremanera y se vuelve «schopenhaueriano». Primeros atisbos de una infección de sífilis, contraída probablemente en una visita a Colonia el año anterior.

1866 Forma parte de una asociación filológica fundada por Ritschl. Allí pronuncia conferencias y presenta varios trabajos. Traba amistad con Erwin Rohde. Lectura de *Historia del materialismo*, de F. A. Lange, obra que, junto a las de Schopenhauer, influirá vigorosamente en su educación filosófica.

1867 En octubre, comienza en Naumburg un año de servicio militar como artillero a caballo. Cuando tiene problemas o se siente desalentado, invoca el nombre de Schopenhauer para recuperar fuerzas. En marzo sufre un accidente cuyas secuelas lo obligan a guardar cama durante varios meses.

1868 Exento del servicio militar por enfermedad, regresa a Leipzig. Allí tiene ocasión de asistir a las representaciones de *Tristán e Isolda* y *Los maestros cantores*, y es presentado a Richard Wagner, con quien se siente hermanado espiritualmente e inicia una intensa amistad.

1869 Con tan solo veinticuatro años de edad, gracias al auspicio de Ritschl, obtiene una cátedra de lengua griega en la Universidad de Basilea. La Universidad de Leipzig le otorga el título de doctor sin necesidad de que presente tesis doctoral. Se nacionaliza como ciudadano suizo. Pronuncia la lección inaugural el 27 de mayo, «Homero y la filología clásica». Su amistad con

el matrimonio Wagner se torna más intensa y entra en el círculo de los «wagnerianos». Realiza abundantes visitas a la casa de la pareja en Tribschen, junto a Lucerna, donde interpretan música y mantienen apasionadas charlas sobre arte, música y filosofía. Entabla amistad con el historiador Jakob Burckhardt.

1870 Participa como enfermero voluntario en la guerra franco-alemana. Conoce a quien será su gran amigo, el teólogo F. Overbeck.

1872 Publicación de *El nacimiento de la tragedia*, la primera obra de gran envergadura de Nietzsche y con la que propiamente puede decirse que da comienzo su andadura filosófica. En ella expone su concepción de lo apolíneo y lo dionisíaco. La obra está muy influida por las ideas estético-musicales de Wagner y Schopenhauer. El libro no es aceptado entre la comunidad de filólogos profesionales y le granjea muchos enemigos; su maestro Ritschl le vuelve la espalda. Solo el círculo de los Wagner saluda la obra con gran alborozo.

1873-1875 El profesor Nietzsche va separándose cada vez más del ambiente estrecho de los filólogos e interesándose por cuestiones que atañen al tiempo presente. Con afán polémico y de crítica social nacen los cuatro escritos intempestivos: *David Strauss, el confesor y el escritor*; *De la utilidad y el prejuicio de la Historia para la vida*; *Schopenhauer como educador* y *Richard Wagner en Bayreuth*, que se publicará ya en 1876.

1876 El sueño de Richard Wagner, el teatro de Bayreuth, se inaugura con gran pompa. Nietzsche asiste apesadumbrado a las celebraciones, pues observa cómo todos los «filisteos» de Alemania se citan para aclamar a Wagner; este, con su *Parsifal*, se ha inclinado hacia el catolicismo, y con ello traiciona los ideales estéticos que ambos habían profesado. La salud de Nietzsche empeora

considerablemente: la debilidad de su vista apenas le permite soportar la luz y los dolores de cabeza son muy agudos. Debe solicitar a la universidad una excedencia de varios meses. Conoce a Paul Rée y con él parte a descansar a Italia, a Sorrento, Génova y Nápoles; los dos amigos viven una larga temporada hospedados en casa de Malwida von Meysenbug, wagneriana entusiasta, gran amiga también de Elizabeth.

1877-1878 Lee con pasión a Tucídides, Voltaire, Michelet, Diderot... Regresa a Basilea y comienza a trabajar en *Humano, demasiado humano*, obra que dedica a Voltaire y con la que se despide de cualquier atisbo de misticismo y apuesta por las ciencias positivas. La obra definitiva se publicará en 1879. Comprendía extensas recopilaciones de aforismos agrupados bajo los epígrafes de «Opiniones y sentencias» o «El caminante y su sombra». Se produce la ruptura con Wagner.

1879 Los intensos dolores físicos llegan a tal extremo que Nietzsche tiene que solicitar la baja como profesor. La universidad le concede una pequeña pensión con la que el filósofo deberá mantenerse el resto de sus días. A partir de su cese profesional y hasta 1889, año en que pierde las facultades mentales, comienza para él una vida errante, siempre en busca de mejores climas donde poder aliviar sus dolores que cada vez se tornan más agudos. Los combate con grandes dosis de cloral, elemento decisivo en el estallido de la crisis nerviosa final que arruinará su mente. Los veranos suele pasarlos en la Alta Engadina, en Sils-Maria, en Suiza, mientras que los inviernos viaja a Saint Moritz, Niza, Venecia, Génova, Turín...

1881 Publica *Aurora*, primer atisbo de la idea del pensamiento del «eterno retorno», una de las claves de lo que se conoce como la «metafísica de Nietzsche»; con elllo, se adivina ya la figura de Zaratustra. De este mismo año data su entusiasmo apasionado por Car-

men, la ópera de George Bizet que para Nietzsche simbolizaba el triunfo de la vida —con su mezcla de placer y dolor— y lo instintivo frente a lo falso y lo decadente, encarnado en el wagnerismo.

1882 Traba una intensa amistad durante varios meses con Lou von Salomé, a la que Nietzsche se siente unido espiritualmente; se enamora de ella y le hace propuestas de matrimonio, pero la joven rehúsa. Se publica *La gaya ciencia.*

1883-1887 Tras ser rechazado por Lou, Nietzsche se enfrasca completamente en la escritura de sus libros, padeciendo constantes estados alternos de euforia y depresión. Durante una estancia en Sils-Maria, en solo diez días escribe la primera parte de *Así habló Zaratustra*, cuyas cuatro partes restantes irán apareciendo hasta 1886. Se publica la segunda edición de *La gaya ciencia, Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral.*

1888 En su último período de lucidez, escribe *El caso Wagner, Crepúsculo de los ídolos, El anticristo, Nietzsche contra Wagner* y *Ecce homo.* Deja multitud de escritos inéditos para una obra que planea escribir; Elisabeth Förster-Nietzsche los reunirá años después con el nombre genérico de *La voluntad de poder.*

1889 En enero comienzan a mostrarse en Nietzsche graves síntomas de desequilibrio mental. Se produce su derrumbe psicológico en una calle de Turín. Se le traslada al manicomio de Jena, adonde acude su madre para cuidarlo.

1890-1900 Nietzsche vive en Naumburg en completa enajenación mental, casi inane, al cuidado de su madre y de su hermana. En 1897, fallece Franziska y Elizabeth se lo lleva a Weimar, a Villa Silberblick, donde ubica la sede del Nietzsche-Archiv fundado por ella misma para preservar y popularizar la obra de su hermano. Nietzsche muere en Weimar, el 25 de agosto de 1900.

Selección de obras de Friedrich Nietzsche en castellano

Obras

El nacimiento de la tragedia. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1973.

Consideraciones intempestivas, I: *David Strauss, el confesor y el escritor.* Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1988.

Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. Traducción de Dionisio Garzón. Madrid, Edaf, 2000.

Schopenhauer como educador. Traducción, prólogo y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid, Valdemar, 1999.

Humano, demasiado humano, I y II (2 vols.) Introducción de Manuel Barrios Casares. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 1996.

Aurora. Traducción de Genoveva Dieterich. Barcelona, Alba Editorial, 1999.

La gaya ciencia. Prólogo de Agustín Izquierdo. Traducción de José Mardomingo. Madrid, Edaf, 2002.

Así habló Zaratustra. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1972.

Más allá del bien y del mal. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1983.

La genealogía de la moral. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1972.

Crepúsculo de los ídolos. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1973.

Nietzsche contra Wagner. (Contiene *El caso Wagner* y *Nietzsche contra Wagner.*) Prólogo de Begoña Lolo. Traducción de José Luis Arántegui. Madrid, Ediciones Siruela, 2002.

El anticristo. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1974.

Ecce homo. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1971.

Escritos de juventud

De mi vida, escritos autobiográficos de juventud (1856-1869). Prólogo, traducción y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid, Valdemar, 1997.

Lecciones y conferencias

Homero y la filología clásica. En: Rafael Gutiérrez Girardot: *Nietzsche y la filología clásica.* Anejo XV de *Analecta Malacitana,* Málaga, Universidad de Málaga, 1997.

La filosofía en la época trágica de los griegos (*Lecciones sobre los filósofos preplatónicos*). Traducción, prólogo y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid, Valdemar, 1998.

El culto griego a los dioses. Estudio preliminar, traducción y notas de Diego Sánchez Meca. Madrid, Aldebarán, 1999.

Sobre el porvenir de nuestras escuelas. Traducción de Carlos Manzano. Barcelona, Tusquets, 2000.

Selecciones de aforismos y fragmentos póstumos

Aforismos. Traducción, selección y prólogo de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona, Edhasa, 1994.

Estética y teoría de las artes. Traducción y selección de Agustín Izquierdo. Madrid, Editorial Tecnos, 1999. (Selección de los fragmentos póstumos.)

Reflexiones, máximas y aforismos. Edición y traducción de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid, Valdemar, 2001.

Notas de Tautenburg para Lou von Salomé: fragmentos póstumos, julio agosto 1882, verano otoño 1882. Edición y traducción de José Luis Puertas. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

Poesía

Poemas. Selección y traducción de Tuare Santoro y Virginia Careaga. Prólogo de Virginia Careaga. Madrid, Hiperión, 1979.

Poesía completa. Edición y traducción de Laureano Pérez Latorre. Madrid, Trotta, 1998.

Correspondencia

Correspondencia. Selección y presentación de Fernando Savater. Introducción, traducción y notas de Felipe González Vicen. Madrid, Aguilar, 1989.

Epistolario. (Selección.) Edición de Jacobo Muñoz. Traducción de Luis López Ballesteros revisada por Jacobo Muñoz. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

Índice

Prólogo, 7
Introducción, 21

Friedrich Nietzsche en su obras
Una carta de Friedrich Nietzsche a modo de prólogo, 47
Primer apartado. Su naturaleza, 51
Segundo apartado. Sus transformaciones, 101
Tercer apartado. El «sistema de Nietzsche», 207

Cronología de la vida y la obra de Friedrich Nietzsche, 319
Selección de obras de Friedrich Nietzsche en castellano, 325